

*Terrell
Carver*

**M
A
R
X**

*ontem
e hoje*

*Terrell
Carver*

**M
A
R
X**

*ontem
e hoje*



ZAHAR

DADOS DE ODINRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [eLivros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo.

Sobre nós:

O [eLivros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: [eLivros](#).

Como posso contribuir?

Você pode ajudar contribuindo de várias maneiras, enviando livros para gente postar [Envie um livro](#) ;)

Ou ainda podendo ajudar financeiramente a pagar custo de servidores e obras que compramos para postar, [faça uma doação aqui](#) :)

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."



Converted by [ePubtoPDF](#)

Terrell Carver

Marx

Ontem e hoje

Tradução:
Denise Bottmann



Sumário

Capa

Folha de rosto

Sumário

Introdução: Um outro Marx

1. Transformando Marx em “Marx”
2. Luta de classes e conciliação de classes
3. História e progresso
4. Democracia e comunismo / socialismo
5. Capitalismo e revolução
6. Exploração e alienação

Posfácio

Nota sobre as obras completas e a formação do cânone

Agradecimentos

Cronologia

Abreviaturas

Notas

Bibliografia

Sobre o autor

Créditos

Para meus (até agora) seis netos

Introdução: Um outro Marx

AS OBRAS DE KARL MARX TÊM exercido uma atração de múltiplas facetas e múltiplas funções entre todos os tipos de públicos, políticos e não políticos, desde o começo dos anos 1840, embora em vida ele tenha contado com um número relativamente pequeno de leitores e gozado de pouca ou nenhuma fama. Marx encontrou seu primeiro público de massa no contexto ativista do movimento socialista internacional na segunda metade do século XIX; depois disso, passou a ocupar uma posição icônica entre os rivais e sucessores do movimento socialista, isto é, os comunistas e as estruturas comunistas de Estado, desde a revolução bolchevique na Rússia em 1917 até a queda do muro de Berlim, em 1989. De modo muito mais restrito, essa espécie de culto novecentista a Marx persiste até hoje, ainda que agora bastante marginal e cada vez mais tênue. Ao longo de todos esses desdobramentos póstumos, as relações entre o Marx histórico da “vida real”, os marxismos atribuídos a ele, o Marx icônico dos cartazes nas passeatas e a política concreta dos movimentos, líderes e governos marxistas compõem um complexo torvelinho de negociações e conflitos políticos, ideológicos e acadêmicos. Nesses processos incluíram-se os confrontos da Cortina de Ferro e da Guerra Fria entre as grandes potências, além de uma enorme quantidade de libertações nacionais, revoluções, subversões, intervenções e mudanças de regime, junto com um grau considerável de violência por todo o planeta.

No entanto, o Marx histórico e seu legado intelectual só despertaram maior interesse acadêmico específico e respeitoso no final dos anos 1930. Esse Marx — “grande pensador” e dito revolucionário — foi então criticado nos anos 1950, revivido nos anos 1960, reconstituído nos anos 1970 e reinterpretado em releituras pós-marxistas desde o final dos anos 1980. Mais recentemente, desde os anos 1990 e no novo milênio, alguns o têm considerado o grande teórico da globalização, ocupando um lugar importante nos estudos globais e na economia política internacional. Durante e após as crises financeiras e econômicas mundiais de 2008, Marx foi invocado por comunidades e grupos ativistas, por economistas políticos e jornalistas da grande imprensa, chegando a ocupar a capa de revistas de notícias internacionais e aparecendo em documentários de tevê. Durante a última década, houve uma nítida cisão entre os estudiosos pós-coloniais e da decolonização sobre a maneira de entendê-lo: irremediavelmente eurocêntrico, “branco” e ocidentalizante, ou precoce dissidente com uma visão global das expropriações coloniais e dependências colonizadas. Sob uma forma ou outra, de uma maneira ou outra, Marx está de volta!

De todo modo, como referência política mundial e imagem facilmente identificável na cultura popular, e como figura estabelecida nos currículos de ensino e nos debates acadêmicos do mundo inteiro, Marx nunca desaparece e, apesar de todos os esforços, nunca desaparecerá. No entanto, como a cultura política e as instituições dominantes de sua época deixaram de existir faz muito tempo, foi inevitável que ele se transformasse numa espécie de espectro. Ou melhor, seu finado contexto e sua experiência de vida dentro desse contexto vieram a assombrar as diversas interpretações que seus escritos — os publicados em vida e os volumosos manuscritos reunidos postumamente — têm recebido até hoje por parte de estudiosos, comentadores, locutores de rádio e intelectuais da mídia, bem como de ativistas marxistas e zelosos

antimarxistas. É verdade que, ao longo das décadas, suas obras adquiriram “vida própria”, mas também é verdade que aquilo que os leitores sabem, ou não sabem, ou pensam que sabem sobre a vida de Marx afeta invariavelmente a interpretação que dão a suas palavras. E isso, por sua vez, afetará as conclusões que queiram extrair de seus contatos interpretativos com o “grande homem” e suas obras.

Embora os dados biográficos brutos da vida de Marx — nascimento, casamento, morte; o otimismo da juventude, as atribulações da meia-idade, as desgraças da velhice — sejam praticamente indiscutíveis, a história de vida que aparece em diversas narrativas biográficas gera inevitáveis controvérsias. Se Marx tivesse ingressado na carreira acadêmica (como queria na época em que era estudante) e, assim, tivesse escrito uma série de volumes importantes sobre filosofia, economia ou sociologia (as áreas em que, hoje em dia, costuma-se situar sua produção, nas prateleiras fisicamente separadas das bibliotecas ou nos sistemas digitais de classificação), haveria muito menos espaço para divergências sobre suas atividades concretas em vida e, talvez, suas expectativas quanto às atividades de outros. Se fosse um acadêmico, seria possível haver um ajuste muito melhor entre suas atividades e experiências de vida, de um lado, e nossa percepção do homem e recepção de suas obras, de outro. Ele estaria sentado num gabinete, escrevendo o que julgasse valer a pena escrever. Mas, como ativista político — e um homem que na verdade expressava sem rodeios seu desprezo pelos pretensos intelectuais radicais —, Marx coloca problemas peculiares para o estudo acadêmico.

Apesar das esforçadas tentativas biográficas de atenuar a difundidíssima imagem de “Karl Marx: homem e combatente” (citando o título de uma antiga biografia),¹ ela ainda gera dissociações interpretativas por todos os lados. Levando em conta seu engajamento político radical desde jovem, que geralmente é resumido em torno dos conceitos do Iluminismo e dos ideais da

Revolução Francesa, por que ele dá uma contribuição tão ardorosa e brilhante à filosofia alemã? Levando em conta sua famosa declaração de que “A história é a história das lutas de classes”,² por que não há nenhuma teoria sociológica das classes? Levando em conta seu engajamento no movimento socialista internacional e seu papel de destaque na Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), por que ele trabalhou por tanto tempo numa “obra de economia” tão imensamente obscura como *O capital*?

Marx, em sua época, era considerado um grande intelecto mas visto, em termos pessoais, como sujeito de temperamento forte. E, na verdade, foram apenas alguns poucos que, em círculos bastante restritos, fizeram tais avaliações e observações, às vezes muito tempo depois. Em vida, ele tentou várias vezes se explicar ao público leitor — dizendo quem era e (nas publicações censuradas) o que estava fazendo. Esse público mostrou-se bem pequeno, de fato, mesmo no final de sua carreira. Embora costumem ser repetidos nas narrativas biográficas, seus curtos parágrafos de conteúdo autobiográfico e autobibliográfico não guardam muita relação com a forma como ele tem sido, ao longo dos anos, demonizado e cultuado em termos políticos, bem como “reformulado” de diversas maneiras em termos intelectuais. Marx já foi retratado como pensador não democrático — às vezes antissemita — e radical do “Terror Vermelho”; inversamente, já foi celebrado como o “grande homem” indispensável das revoluções proletárias e mesmo camponesas pela libertação nacional e a modernização industrial em todo o mundo. E, em termos menos cinematográficos, foi acolhido na academia como “grande pensador” e subdividido por áreas, como descrevemos acima. Mas, desde os anos 1990, ele tem aparecido menos sob a forma de imagem em paramentos nacionais, monumentos públicos e bustos nos lares e mais como letra impressa em manuais, obras reunidas e biografias populares e

“humanizadoras”.³ São versões de Marx muito diferentes, e cada uma delas ficou incumbida de várias tarefas a cumprir.

Portanto, se começássemos um livro sobre Marx nos moldes usuais da biografia intelectual, expondo seus primeiros anos e influências, resumindo suas obras de começo, meio e fim de carreira, repetindo os marcos usuais de uma existência, reciclando as poucas anedotas divertidas que permaneceram a seu respeito e sintetizando as contribuições que seu “pensamento” deu, acima de tudo, à filosofia e/ou à sociologia e/ou à teoria política e/ou à economia, isso poderia ser um pouco enganoso para o leitor. Como já dissemos e como veremos em detalhe nos capítulos a seguir, essas categorias acadêmicas não fazem muito sentido ao examinarmos as obras de Marx em seu contexto, devido à sua posição politicamente engajada e, ao mesmo tempo, antiacadêmica. De todo modo, ele mesmo deixou mais do que claro que o que estava fazendo não era “pensamento”: numa anotação pessoal dos primeiros tempos, ele escreveu que “Os filósofos só têm *interpretado* o mundo [...] a questão é *mudá-lo*”, palavras que ajudaram a lhe trazer fama póstuma.⁴ Além disso, agora que estamos a duzentos anos de seu nascimento, o contexto social e político em que Marx viveu na Europa de meados do século XIX não faz muito sentido direto para nós no presente. Assim, temos de examinar muito bem o que *nós* estamos fazendo, antes de abordarmos a “questão Marx”.

Mais versões de Marx do que nunca

Marx escreveu muito, e muito do que escreveu foi preservado. Escreveu-se também muita coisa sobre ele, mas apenas após sua morte (antes disso, praticamente ninguém lhe deu atenção). Desde então, a reconstituição de Marx a partir de seus escritos — e o acompanhamento dos escritos de terceiros, sejam críticos, sejam favoráveis — tem prosseguido em escala

industrial. E em data muito recente esse processo, agora usual, se acelerou ainda mais. A abordagem que adotei neste livro introdutório não se refere estritamente ao que Marx escreveu, mas sim ao que ele estava *fazendo* enquanto escrevia o que escreveu. Assim, ele não será considerado aqui como um filósofo, economista, “pensador” político ou intelectual difícil que precisa ser “humanizado”. Pouquíssimos dos autores que escreveram sobre Marx eram ativistas políticos como ele, que iniciou essa “carreira” por volta dos 24 anos de idade e nela prosseguiu até o final da vida. E, ainda que alguns desses comentadores fossem ativistas políticos, não estavam fazendo o mesmo que ele fazia exatamente da mesma maneira, sobretudo porque os tempos mudam e a política também.

Isso significa que “o que Marx escreveu” (ou, o que é mais comum nos comentários, “o que Marx pensava”) aparece não exatamente fora de contexto, mas dentro de um contexto que não era o dele e foi criado pelo autor. Em termos amplos, esse contexto póstumo é o da biografia intelectual (dele, como intelectual) e do comentário feito por intelectuais (sobre ele, que não se via como intelectual). E, em geral, essas exposições procedem como se existisse uma identidade implausivelmente contínua entre pensamento e escrita, como se Marx sempre pusesse por escrito o que pensava, e só pensasse o que punha por escrito (e como se tudo o que escreveu e foi preservado — processo muito fortuito — abrangesse esse universo pessoal). No entanto, o autor que aqui lhes fala não é nenhum Doctor Who, e vocês não entrarão numa máquina do tempo para recriar a experiência vivida por Marx “em seu contexto”.⁵ Em vez disso, resolvi enfocar o presente, que é onde estão os leitores, para ver como Marx aparece de um ponto de vista que pode, espero eu, ser partilhado entre autor e leitor. Além disso, ao adotar essa perspectiva, minha intenção — um tanto contra a corrente — foi apresentar o que hoje partilhamos (ou, pelo menos, podemos supor que partilhamos) com Marx, em vez de expor como

ele é diferente em sentido histórico e como é excêntrico em sentido intelectual, segundo a tendência predominante nas biografias intelectuais. Claro que há inúmeras diferenças entre esses dois tipos de abordagem, e elas precisam ser levadas em conta: tampouco Marx pode viajar no tempo e vir nos persuadir a “fundir nossos horizontes” numa animada conversa.

Os temas dos capítulos que escolhi para este livro, portanto, não são os “suspeitos de sempre”, como a dialética, o materialismo, o idealismo e a ciência, que vemos quando nos apresentam Marx em termos intelectuais (num contexto bizarramente politizado) ou em termos políticos (num contexto bizarramente intelectualizado). Em vez disso, a estrutura do livro deriva de conceitos hoje correntes e, na maioria dos contextos, extremamente normais nas democracias liberais. Mas esses conceitos também derivam do contexto ativista de Marx na política de alianças numa época em que tanto o liberalismo quanto a democracia eram altamente incendiários.

Seguindo essa lógica, o que partilhamos com Marx não é o que lhe trouxe mais fama após sua morte, visto que sua fama póstuma foi construída para lhe dar coerência e originalidade doutrinária e, assim, lhe conferir vigor político. O que é tido como visão radical e como política radical mudou muito nos anos mais avançados de sua vida, e o que o aproximava dos radicais em anos anteriores já não era mais tão interessante, mesmo naquela época. Mas minha intenção não é provar que Marx não é mais radical — longe disso. Grande parte do interesse por Marx desde o final dos anos 1990, com as crises financeiras, surgiu para ressuscitá-lo justamente a fim de dar operacionalidade aos radicalismos correntes. Por um lado, é uma boa mudança em comparação aos dias da Guerra Fria, quando o radicalismo de Marx era tido como algo que jamais funcionaria e — o que é muito pior — desencadearia inevitavelmente um mal inimaginável e levaria à derrocada da civilização. Por outro lado, o Marx mais radicalizado (no sentido de sua identidade política e de sua

originalidade intelectual) talvez não seja o que tenha mais conselhos a nos dar em nossa situação. Noto — com alívio — que hoje são raros os que afirmam que ele, e somente ele, pode “nos salvar” (e Marx certamente falava a sério quando dizia que isso não era tarefa dele).⁶

Assim, este livro foi organizado em torno de conceitos e ideias que estão “em Marx” textualmente *e* em uso atualmente, em contextos tanto acadêmicos quanto ativistas. A organização deste estudo, portanto, segue até certo ponto em sentido contrário ao das narrativas, tanto acadêmicas tradicionais quanto ativistas engajadas, sobre “a vida e o pensamento” de Marx, que em geral avançam década a década textualmente (pelas “grandes obras”) e contextualmente (pelo fracasso político e pela pobreza pessoal). Também segue em sentido contrário ao dos “manuais” explicitamente temáticos, que apresentam excertos ou textos completos com ínfima atenção ao contexto, seja do passado, seja do presente, assim forçando por meio da abstração uma leitura “filosófica” ou “teórica” de suas palavras. O ponto de partida deste livro ancora-se solidamente em questões políticas atuais, frequentes nos noticiários, mas mostrando em seguida como se construiu ao longo dos anos “um Marx” para responder a problemas persistentes desse tipo, e dando a devida atenção a seu ativismo socialista e a seus estratégias políticas à medida que se desenrolavam.

Marx trabalhou em reconhecida parceria — embora às vezes mal entendida — com Friedrich Engels, mas aqui eles serão tratados como indivíduos e intelectos separados, e não como uma entidade em constante acordo, ou dividindo tarefas, ou escrevendo discussões complementares, como se um falasse pelo outro e fosse possível citá-los indiferenciadamente.⁷ Assim, a relação entre suas atividades, obras e ideias como amigos e camaradas aparecerá de modo escrupulosamente histórico e fiel aos textos. Além disso, o objetivo aqui é apresentar um outro Marx, que fala ao presente por conceitos

usados tanto entre ativistas quanto entre acadêmicos. Os engajamentos ativistas de Marx foram enfocados não segundo uma concepção estreita (e, no fundo, sectária) do que é ser marxista (ou mesmo marxiano), mas sim pela maneira de alcançar os públicos da época a fim de contribuir para uma mudança política. É interessante notar que esses conceitos tendem a coincidir com conceitos usados ainda hoje para as mesmas finalidades, que agora nem sempre operam utilizando a linguagem do marxismo como referência. Em outras palavras, hoje em dia social-democratas, “progressistas” e liberais sociais compartilham bastante desse mesmo vocabulário, pois era assim que se dava grande parte do ativismo de Marx na época. Isso requer um certo ajuste histórico, claro, sobretudo para entender que ser democrata e liberal nos tempos de Marx — e não só um socialista ou comunista “extravagante” — era ser, por definição, um radical perigoso, um subversivo imoral e um pérfido encrenqueiro.

Essa abordagem também se contrapõe à pedagogia política e acadêmica tradicional, a qual supõe — de variadas maneiras — que a iniciação em obscuros debates filosóficos constitui um preâmbulo indispensável a um contato com Marx. Na verdade, o próprio Engels, em idade mais avançada, incentivou esse tipo de enquadramento, apresentando materiais de teor didático sobre o materialismo, o idealismo, a dialética, a ciência e coisas do gênero.⁸ Mais tarde, essa moldura ganhou corpo com as análises e argumentos de comentadores posteriores que sem dúvida têm interesse acadêmico, mas que — precisamente por causa disso — não estavam em sintonia com o ímpeto da política de Marx, tal como ele a exercia. Essa recepção engelsiana tem como efeito geral restringir o acesso ao pensamento de Marx, pois para isso seria supostamente necessário um árduo e intenso estudo preliminar. Ela também reveste a política com preocupações de ordem filosófica, das quais então derivariam as conexões políticas, o que é, em certa medida, o contrário

do que fazia Marx. Essa abordagem filosofante do ativismo engajado de Marx esvaziou a mentalidade política com que ele operava e sufocou o envolvimento político que ele tentava incentivar em seus leitores.

Além disso, nossa abordagem neste livro também se opõe a um “fetichismo arquivístico” com que Marx tem sido apresentado desde os anos 1920, conforme os estudiosos buscam novidades e surpresas. Não há nada de errado nas pesquisas de arquivo, e na verdade elas podem ser muito reveladoras, mas essa atividade acadêmica tende a minar a autoridade e o interesse das obras que o próprio Marx de fato publicou (das quais apenas duas em colaboração explícita com Engels). A história da produção e publicação da maioria das obras de Marx é extremamente complexa, mas, de modo geral, ele se mostrava muito mais interessado em reiniciar projetos a partir do zero do que em reciclar retroativamente o que havia deixado de lado e não se destinava à posteridade. Com o habitual sarcasmo em relação a si mesmo, certa vez ele comentou em letra impressa que um conjunto inteiro de manuscritos fora “abandonado [...] à crítica roedora dos ratos”,⁹ enquanto ele próprio — muito tipicamente — seguira adiante, muitas vezes frustrando parentes, amigos e associados.

As discussões temáticas dos capítulos subsequentes serão avivadas com alguns excertos e citações menos conhecidos, sobretudo do jornalismo de Marx, o vetor característico com que operava para transformar o mundo. De fato, o que aparece como jornalismo em sua obra — no sentido de intervenção política publicada — será abordado quando for pertinente, de modo que algumas obras tradicionalmente “filosóficas” e/ou “sociológicas” e/ou “teóricas” e/ou “econômicas” e/ou “históricas” começarão a adquirir outra fisionomia, mais semelhante ao que eram para ele, ou seja, intervenções políticas. O mesmo tipo de consideração se aplica à sua correspondência, especialmente ao ser lida ao lado de atividades jornalísticas específicas e

engajamentos ativistas coletivos, de modo que poderemos ver como seu pensamento político operava dentro de um determinado meio de comunicação e com vistas a um determinado público.

Além disso, o que busco é uma maneira renovada de abordar Marx, incluindo pesquisas acadêmicas de relevância textual e contextual, mas também concentrando a atenção do leitor nos papéis que suas ideias e reflexões vieram a desempenhar — mesmo que sem receber os créditos — nas práticas políticas e nas culturas acadêmicas atuais. É difícil imaginar algum outro “grande pensador” dos tempos modernos que tenha exercido maior influência nas vidas, nas mortes e nas ideias do que Marx. Todas essas versões de Marx, porém, não eram realmente ele. Seus pensamentos — ou melhor, os que temos publicados — ficaram ao encargo de terceiros, para serem pensados e repensados, seja em relação a mudanças políticas em escala mundial, seja em relação a textos estabelecidos e ensaios estudantis. Embora minha abordagem não pretenda responder à irrespondível pergunta “O que Marx diria agora?”, ela incentiva a pergunta prática “Como ler Marx me estimula a pensar de novo?”.

Problemas e preliminares

Mas há algumas dificuldades iniciais para delinear o que compartilhamos com Marx e travar com ele uma conversa significativa. Boa parte deste livro está diretamente envolvida nessas questões, de modo que Marx começa a fazer sentido somente depois de algumas reflexões e ajustes *em nós mesmos*. Assim, o exercício aqui consiste não em fornecer o contexto *de Marx* ao leitor, mas em chamar a atenção sobre *nossos* pressupostos e suposições contextuais enquanto leitores, de modo que ele se nos afigure um pouco menos estranho. Nesse sentido, minha esperança é que os leitores tenham algumas reflexões críticas

sobre as razões pelas quais podem vir a considerá-lo antes de mais nada uma figura interessante — e não apenas histórica ou curiosa.

Assim, temos aqui um problema de gênero, pois este livro não é nem uma biografia (de um intelectual responsável por grandes pensamentos), nem um manual (o que precisamos saber para sermos intelectuais). Ele consiste num conjunto de ensaios sobre temas a pensar quando lemos Marx, quando mergulhamos em sua vasta obra, mas nem sempre encontramos os textos conhecidos e os ângulos usuais que — por razões de clareza e informação geral — também aparecerão à medida que avançarmos. Se essa abordagem der certo, terei conseguido mostrar um pouco as formas e as razões pelas quais Marx pensou sobre coisas que possuem um interesse vital para nós no presente, mas não da maneira como a maioria das “versões de Marx” tem sido construída para se dirigir aos diversos públicos leitores. É claro que Marx não fez o que fez em sua época exatamente da mesma maneira como qualquer um de nós faz qualquer coisa hoje em dia, nem exatamente pelas mesmas razões, mas isso nem vem muito ao caso, pois, de todo modo, não há entre nós duas pessoas que pensem a política hoje exatamente da mesma maneira e exatamente pelas mesmas razões. Confio que o leitor verá que a orientação contemporânea deste livro também presta o devido reconhecimento à diferença histórica e não é necessariamente anacrônica nem descabida.

A quantidade de biografias intelectuais de Marx disponíveis hoje é maior do que nunca, e a quantidade de pesquisas de arquivo (e não só o dele) *sobre* a composição dessas obras é maior do que qualquer um poderia esperar alguns anos atrás. Existem também cartilhas políticas com exposições lapidares da “doutrina” e dos princípios de seu “-ismo” (como se Marx e o marxismo tivessem surgido juntos, como se fossem um só — coisa que não aconteceu). Se nos ativermos ao homem (e tomarmos o “-ismo” como abstração intelectual e projeto político posteriores), a quantidade de problemas

interpretativos a serem enfrentados diminuirá. Acima de tudo, este estudo evitará projetar sobre o próprio homem, sem uma sólida garantia histórica, os vários marxismos que surgiram independentemente de Marx — inclusive os resumos coetâneos de Engels sobre as reflexões publicadas de Marx. Quem quiser começar pelo marxismo e então recuar para Marx e depois avançar até nossos dias tem todo o direito de proceder assim.¹⁰ Mas o compromisso deste livro é o de se ater a Marx — e aos ativismos dele e nossos — e deixar as disputas intramarxistas mais complexas para outras ocasiões e intragrupos.

Reduzi as citações de obras secundárias a fim de preservar o tom coloquial da exposição, dirigindo o leitor (espero eu) a itens que julgo serem acessíveis e proveitosos para aprofundar a compreensão e promover a discussão, preferindo sempre as obras mais recentes. Para Marx e suas obras, usei a coletânea em dois volumes da Cambridge University Press (*Early Political Writings* e *Later Political Writings*), junto com as *Collected Works* de Marx e Engels na edição standard em inglês (em cinquenta volumes).¹¹ Embora os volumes da Cambridge tragam apenas uma seleção de destaques, trata-se de uma edição em brochura com preço acessível. As *Collected Works* são muito mais completas (embora o que exatamente constituiria esse “completas”, no caso de Marx, seja um problema espinhoso, envolvendo quase cem anos de projetos conflitantes em meio a vários turbilhões políticos). Os que têm acesso aos serviços de bibliotecas terão alguma chance de acompanhar meu uso desse recurso. Espero que seja um meio-termo razoável, e que os leitores que ficarem interessados possam encontrar tudo o que há de Marx disponível em inglês, o que, em termos de legibilidade, é na verdade mais do que há disponível em seu alemão nativo ou em qualquer outro idioma. E existem, é claro, inúmeras outras coletâneas populares ou volumes seriados das obras de Marx e Engels acessíveis em versões impressas, de segunda mão ou on-line.¹²

Incluo ao final uma proveitosa tabela cronológica, mostrando datas importantes para Marx e para seu amigo e ocasional colaborador Engels, oferecendo assim uma linha temporal biográfica e bibliográfica de apoio aos capítulos temáticos. Há também referências a biografias acessíveis ao longo de toda a exposição, para que os leitores possam consultar mais detalhes. Os cinco capítulos temáticos apresentam pares de ideias selecionadas, primeiro em seu contexto atual e depois recuando ao próprio Marx, passando pelos diversos momentos de recepção com que os leitores provavelmente irão se deparar. Assim, o ativismo de Marx na vida real será sintetizado em e por meio de um conjunto de conceitos úteis, empregados por ele e utilizados por nós no presente. Isso evitará afirmações espúrias de que seu “pensamento” era (ou pretendia ser) uma unidade, culminando em “teorias” (ou “doutrinas” científicas ou políticas) muito bem sistematizadas, a que ele teria chegado, em larga medida, graças a um esforço puramente intelectual, ou de que “ele” — o pensamento — seria realmente o próprio Marx ativista político.

Os acadêmicos não costumam alardear o componente imaginativo em suas exposições, mas certamente aqui ele é utilizado. Na abordagem “ativista” de Marx que adotei, é inevitável que haja algum elemento de reconstituição especulativa. Marx atuava em grupinhos e redes obscuras que surgiam e sumiam sem que nem se percebesse muito na época, e assim a tarefa de reconstituição narrativa fica muito mais difícil do que seria se tudo ocorresse às claras e estivesse “registrado”. Quanto às conversas — e era a elas que Marx dedicava grande parte do tempo de suas atividades —, as pessoas não punham tudo por escrito (na verdade, em geral não punham nada por escrito), e, o que é mais importante, o que era escrito (e, pelo menos de vez em quando, publicado) guardava íntima ligação com o contexto, estava quase sempre sujeito à censura e muitas vezes era *ad hominem*. Muitos dos *homines* com quem Marx esteve envolvido foram devolvidos à obscuridade pelos

historiadores, o que de forma alguma aconteceu com Marx, embora em grande parte não por culpa dele. É um esforço e tanto vê-lo em alguns aspectos como igual — e, na época, consideravelmente inferior — àqueles que agora são lembrados como meros “figurantes” na história de sua vida, isso porque os biógrafos construíram essa narrativa centrada em torno de Marx e subordinada ao gênero biografia. Se eu não quisesse correr riscos neste livro, iria me ater às “palavras na página” (as quais, evidentemente, em sua uniformidade impressa, não têm nada a ver com as páginas reais que o próprio Marx estava escrevendo, nem mesmo com as páginas que seus editores efetivamente publicaram). No entanto, assumi aqui o risco — que é o que temos de fazer ao tentar recriar os efêmeros ativismos da época — de preencher algumas lacunas do material registrado, mesmo porque manter registros naquela época significava apenas jogá-los nas mãos da polícia e dos tribunais, os quais, de todo modo, estavam criando suas próprias versões “espectrais” desses ativismos, versões “medo vermelho” deles, com a hábil assistência de políticos e espiões.

O gênero aqui adotado talvez seja um pouco parecido com o dos cinedocumentários ou o das peças teatrais históricas: uma parte do diálogo é literal, mas uma parte da reportagem ou da peça segue o espírito do que (provavelmente) se passava. O que busco aqui, acima de tudo, é uma sensação de experiência viva, mais do que um texto morto(al). Mas, se esse exercício funcionar, não será porque eu tenha convencido alguém de que Marx está sempre certo ou mesmo de que é sempre muito fácil de entender. O sinal de que tive sucesso será o momento em que a atenção de algum leitor se desviar de Marx e passar a considerar (ou melhor, *reconsiderar*) as prementes questões políticas de hoje.

Como funciona a coisa e o que ela faz

As questões e os temas apresentados acima são tratados em mais detalhes no capítulo 1, “Transformando Marx em ‘Marx’”, que prepara a cena para as duplas “lentes” conceituais dos capítulos 2 a 6, a fim de ver o engajamento ativista de Marx, situando suas palavras dentro de seus projetos.

O capítulo 1 explica como chegamos a uma posição na qual Marx está sempre presente. Esse capítulo inicial se contrapõe a abordagens convencionais que afirmam que um Marx construído é necessariamente falso em relação ao Marx “real”. Em lugar disso, o capítulo explica de que modo o primeiro Marx surgiu como artefato dentro de estratégias políticas específicas empreendidas *por ele próprio*, e como as versões posteriores de Marx têm sido até hoje construídas por biógrafos, comentadores, políticos e ativistas. Mas, ao longo do caminho, topamos com os elementos biográficos “básicos” de sua vida, e assim ganhamos alguma familiaridade com sua época e suas atividades. Essa abordagem traz uma visão mais ampla do que é tido como política, levando em conta os termos variáveis com que o ativismo político foi e é conduzido em diferentes contextos históricos. Ela também explica detalhadamente de que maneira Marx se tornou tema acadêmico e teve suas obras — e, portanto, sua política — filtradas por diversos enquadramentos em diversas disciplinas, principalmente a filosofia, a sociologia, a economia e a história. Além disso, esses enquadramentos tendem a apresentar o marxismo como uma ideologia, revelando suas origens mais de tipo acadêmico do que prático, a despeito das afirmações em contrário. Mas isso apenas coloca o problema da síntese e da referência: será que o que sabemos sobre Marx e o que temos de suas obras só pode ser entendido a partir dessas construções póstumas de sua figura, de seu “-ismo” e de sua ideologia? Os capítulos subsequentes, por sua vez, tomam conceitos surgidos no presente e, passando por esses fenômenos de recepção de sua obra, recuam até o Marx em atividade em seu contexto “cotidiano”.

O capítulo 2, “Luta de classes e conciliação de classes”, introduz aquele que é provavelmente o conceito mais importante associado a Marx ainda usado hoje — o conceito abrangente de luta de classes —, e que teve papel central em sua vida, pensamento e política. O texto resume brevemente as teorizações de classe mais corriqueiras com que a política contemporânea opera, mostrando como os projetos políticos e as análises acadêmicas têm trabalhado em conjunto — e também em enorme tensão — para colocá-la como a grande “questão social”. Concebe-se a luta de classes na política às vezes em oposição, às vezes em complementaridade e interseção, com a “política identitária” de raça, gênero, sexualidade, religião e similares que está em curso especialmente desde os anos 1950. Em contraste, costuma-se teorizar a conciliação de classes numa relação negativa com a atividade revolucionária de Marx, mas, afora esse contexto, ela costuma ser teorizada numa relação positiva com as conquistas do constitucionalismo antiautoritário e dos Estados de bem-estar social. Além disso, o capítulo argumenta que essas conquistas liberais, seguindo-se desde as sublevações europeias de 1848-9, têm sido historicamente recebidas de uma forma que minimiza ou apaga as lutas e conflitos — contra governantes e instituições de caráter conservador e reacionário — por meio dos quais as revoluções democráticas liberais foram de fato alcançadas. Convencionalmente, mas a contrapelo dos fatos, essas conquistas são muitas vezes entendidas como resultados de conciliações pacíficas, um processo sobre o qual Marx era muito mais realista (em termos de luta) e do qual teve alguma experiência própria como ativista político (em termos de conciliação).

O capítulo 3, “História e progresso”, ilustra como a política contemporânea do triunfalismo liberal democrático e capitalista reproduz a “a-historicidade” contra a qual alguns ativistas marxistas — e muitos acadêmicos — têm lutado, sobretudo os que, em anos recentes, têm se dedicado a abordagens genealógicas e desconstrucionistas da capacidade de julgamento e decisão nas

circunstâncias atuais. Esse interesse pela contingência e pelo indeterminismo tem suas raízes nos textos de Marx, mas também encontra seu “outro” em versões mais antigas do marxismo e da história marxista, em que os conceitos de determinismo e ciência formavam uma poderosa conjunção política, a qual, porém, acabou caindo vítima das críticas do século xx. O foco político de Marx na produção, distribuição, consumo e troca como elementos fundamentais tanto na vida cotidiana de qualquer período quanto em qualquer investigação da história (inclusive da pré-história) revolucionou a historiografia, no mínimo por estabelecer um ponto de referência fundamental para o debate. A ideia de progresso na política contemporânea é talvez menos poderosa do que costumava ser, mas, de todo modo, qualquer preocupação com o aperfeiçoamento humano (e, obrigatoriamente, com as condições do planeta para os seres humanos) suscita o problema de definir qual é o tipo de sociedade capaz de fornecer base até mesmo para os mais ínfimos ajustes políticos “para melhor”. É muito frequente desdenhar Marx como visionário — e, na verdade, algumas das ideias desse teor atribuídas a ele são espúrias —, mas, entre os que adotam essa linha crítica, são raros os que endossam as concepções inversas de estase ou regressão. Há uma certa verdade no lema “Agora somos todos marxistas”.

O capítulo 4, “Democracia e comunismo/socialismo”, apresenta uma conjuntura que tem adquirido uma importância cada vez maior. Ao longo de toda a carreira de Marx e de suas posteriores recepções, ele e outros tiveram evidente interesse em traçar uma linha muito nítida entre suas ideias como comunista (ou, mais tarde, socialista — naqueles tempos os termos não eram muito estáveis e distintos) e as ideias dos revolucionários e defensores da democracia, em que ainda persistem consideráveis debates na teoria e consideráveis diferenças na prática. Todavia, Marx queria se diferenciar de outros liberais (isto é, defensores da democracia constitucional) como

pensador “de esquerda”, afirmando que os governos democráticos não deviam deixar os problemas sociais e econômicos entregues somente às relações de mercado ou apenas às instituições beneficentes ou à caridade pessoal. E, de fato, ele trabalhou ao lado desses liberais, visto que todos os defensores do constitucionalismo naquela época eram, por definição, traidores, rebeldes e revolucionários — assim denominados por regimes autoritários, não constitucionais e profundamente clericais. No entanto, quando o autoritarismo cedeu caminho (por meio da luta) a formas bastante restritas de democratização e ao concomitante desenvolvimento de uma esfera de discussão pública (ainda altamente censurada), os liberais traçaram uma clara linha divisória entre eles e seus antigos *confrères* socialistas e comunistas radicais, ainda revolucionários. O capítulo 4 conduz o leitor por esse intrigante jogo de distinções binárias e examina a recusa sumaríssima, porém muito interessante do ponto de vista metodológico, de debater em mais detalhes a sociedade comunista — ou mesmo os estágios de transição socialista até ela.

O capítulo 5, “Capitalismo e revolução”, aborda a força incontestada de Marx no presente, como o crítico mais incisivo e mais cabal do capitalismo. Marx considerava o capitalismo — uma espiral crescente de produção com vistas ao lucro — como uma revolução da mais alta importância nos assuntos humanos. Essa revolução, a seu ver, se refletia em mudanças de longo prazo nas formas de governo, nos sistemas jurídicos e políticos e nas práticas religiosas, intelectuais e culturais com que se dá a vida social e “se faz com que ela faça sentido” para os indivíduos. Marx caracterizou claramente essas práticas como formas ideológicas por meio das quais se concebem e se travam as lutas. Passou a vida examinando tal fenômeno revolucionário mundial em todos esses aspectos, de forma que fosse possível abolir os aspectos negativos do capitalismo, mas preservando e organizando os ganhos de produtividade e os aperfeiçoamentos tecnológicos em benefício de todos. Assim ele se colocava

categoricamente contra o sistema de propriedade privada que dava origem às desigualdades de riqueza e poder e contra o qual — assim ele afirmava e propugnava — a democracia se levantaria e venceria. Esse capítulo explica que o que Marx entendia por revolução não corresponde, de modo geral, à surrada visão negativa de que é injustificável a violência na transformação social, sendo na verdade uma avaliação realista dos fatos históricos; e tampouco corresponde à surrada visão liberal de que a democracia é apenas uma forma ou procedimento invocando instituições e sistemas “majoritários”, sendo na verdade uma sólida concepção da prosperidade humana e de um pacote definido de políticas apropriadas.

O capítulo 6, “Exploração e alienação”, aborda o contraste entre um Marx maduro “economista” e um jovem Marx “humanista”, contraste este criado pela recepção acadêmica pós-Segunda Guerra Mundial. O *magnum opus* de Marx, o primeiro volume de *O capital*, era uma minuciosa denúncia de um sistema logicamente especificável que estava — e continua — gerando desigualdades crescentes e crises catastróficas, com repercussões mundiais. Seu objetivo era minar as bases em que se apoiavam as elites proprietárias e a ciência social da época — a “economia política” que sustentava o poder e a influência dessas elites no governo e na sociedade. Assim, Marx se dedica em suas obras a definir e ilustrar em termos políticos precisos a exploração no cenário capitalista. Mas seu raciocínio está demasiado próximo do discurso dos economistas políticos da época — e, portanto, demasiado distante da economia atual — para ser prontamente entendido nos dias de hoje. A alienação, por outro lado, deriva dos manuscritos e rascunhos que o próprio Marx deixara de lado, quando sua reflexão sobre esses temas e questões — igualmente fundamentais para ele e para nós — alcançou maior precisão analítica e minuciosa apreensão empírica. Não deixa de ser um tanto paradoxal que, hoje, o que costuma sobreviver como crítica canônica à

sociedade capitalista seja essa versão “inicial” de seu “pensamento”, mais do que seu simultâneo ativismo. Isso porque o caráter aparentemente “filosófico” da redação nesses textos editorialmente montados agora parece superar a dissociação entre sua elaborada crítica posterior da “economia política” e os pressupostos da economia atual. Esse capítulo examina como diferentes leitores criaram diferentes “versões de Marx”, chegando até a criar novas “obras” para seu cânone.

Posfácio: essa discussão final reexamina e avalia os vários conceitos e recepções analisados e debate a “aplicabilidade” de várias “versões de Marx” no futuro.

I. Transformando Marx em “Marx”¹

O CONTEXTO EM QUE OS LEITORES — acadêmicos ou não — vieram a conhecer Marx como “Marx” não foi descoberto postumamente por diligentes biógrafos vasculhando arquivos. Foi construído em primeiro lugar pelo próprio Marx, em seguida por outros, enquanto ele ainda era vivo, e depois postumamente, após um intervalo de cerca de trinta anos. Esse contexto — biográfico e bibliográfico — agora exerce um profundo efeito sobre o Marx que imaginamos ao lermos sobre quem ele “era”. Basta dizer que seus biógrafos e bibliógrafos — que se seguiram a ele nesse papel — exercem sobre o que sabemos hoje sobre Marx uma influência muito maior do que a dele próprio, mesmo quando estava tentando criar renome. Ou melhor, o que ele nos contou sobre si mesmo em diversas fases de sua vida foi assimilado de várias maneiras seletivas, a fim de reforçar o que os biógrafos mais ou menos autorizados — desde a Primeira Guerra Mundial — pensam que devemos saber sobre “a vida e o pensamento” de Marx.²

E é claro que, enquanto Marx vivia sua vida, pensava seu “pensamento” e escrevia seus escritos, havia ali um contexto “cotidiano” de incerteza e contingência. Marx ainda não sabia que ele era Marx, o “grande homem” e o “grande pensador” na acepção posterior. Mesmo quando ele se apresentava aos leitores e repassava sua vida até aquela data, olhava em frente e agia voltado para o público que pretendia atingir, em vez de olhar para trás,

voltado para algo já “feito” e, portanto, “a ser conhecido”, que é o olhar próprio do biógrafo. As biografias adotam um gênero que não é o cotidiano contingente, pois o que se apresenta aos leitores é uma história de vida que já terminou, e tampouco é a exposição autobiográfica e política com vistas à publicidade, como certamente eram as autocaracterizações de Marx.

Este capítulo examina o que pensamos saber sobre Marx à luz da análise perspectiva acima apresentada. Mas, e nisso o capítulo escapa um pouco ao costumeiro, ele começa com Marx apresentando pessoalmente sua vida, enquanto vivia. Então vemos a distância entre sua visão “cotidiana” de si mesmo e as “versões de Marx” que foram construídas pelos biógrafos. O maior acesso mundial aos escritos de Marx numa infinidade de versões também lhe dá — incluindo imagens autênticas e imagens imaginadas — uma visibilidade maior do que nunca,³ porém como “grande homem” e “grande pensador” com uma variedade de traços muitas vezes incompatíveis entre si. Essas versões de Marx serão detidamente examinadas aqui, com a devida consideração pelos dados biográficos “básicos”, de forma que teremos alguma ideia de sua vida e de sua época ao vermos o tratamento que ele e outros lhe deram. Desse modo, o que lemos de Marx e sobre Marx e, ao mesmo tempo, o que podemos pensar a respeito da política hoje em dia, poderão travar um diálogo com bases bem informadas, nos capítulos conceituais posteriores.

“Selfie” de Marx: n. 14

A primeiríssima caracterização autobiográfica de Marx raras vezes é mencionada pelos biógrafos e comentadores, mas ela assinala um momento interessante em suas atividades iniciais, quando, aos 29 anos de idade, ele revê sua vida até então e se apresenta ao público almejado. Embora os dados biográficos expostos a seguir sejam — desde meados do século xx, em todo

caso — talvez bastante familiares a muitos leitores,⁵ meu enfoque sobre a visão do próprio Marx a esse respeito lhes confere um significado um tanto distinto. Esses dados não são pequenos degraus rumo a obras de maior importância, nem referências a obras-primas filosóficas displicentemente postas de lado mas à espreita num arquivo. Pelo contrário, ele menciona esses pontos de referência autobiográficos como marcadores na carreira de um escritor/ativista que começa a ter alguma projeção, anunciando a si mesmo e seu livreto (o primeiro de sua autoria exclusiva) como um projeto político-intelectual de alcance europeu.

Nascido em Trier, na Renânia (então Prússia renana), em 1818, Marx teve no liceu uma educação germânica clássica, que o levou a cursar direito (e também a se envolver em alguns episódios “estudantis” infelizes) na Universidade de Bonn e depois (com maior comedimento) na Universidade de Berlim, a capital do reino prussiano. Marx estava seguindo em linhas gerais aquilo que, em termos novecentistas, veio a ser conhecido como uma pauta liberal imbuída de valores iluministas, a saber, a defesa da soberania popular e das disputas eleitorais, do governo representativo que deve responder à sociedade e da igualdade perante a lei com um Judiciário independente. Qualquer um que adotasse essa pauta fazia-o sob rigorosa censura do Estado, no clima político hostil do autoritarismo monárquico anticonstitucional e de uma instituição religiosa de perfil semelhante. Esse liberalismo e esse republicanismo refletiam, sem dúvida, valores que ao menos algumas pessoas abraçaram em Trier, onde Heinrich, pai de Marx, e Ludwig von Westphalen, amigo do pai e futuro sogro de Marx — ambos profissionais liberais —, estavam sob certa suspeita e vigilância devido a possíveis tendências subversivas.⁶

No entanto, são direitos e liberdades civis que só foram (em certa medida) instaurados em regimes constitucionais após a Primeira Guerra Mundial e,

por isso, não recebem caracterização suficiente entre os primeiros biógrafos de Marx no contexto inicial dos anos 1820 e 1830. Na virada para o século XX, a profunda e opressiva hostilidade das autoridades e do sistema dominante diante de qualquer mínima participação popular nas instituições representativas havia em boa parte desaparecido. Mas, nos dias do *Vormärz* (isto é, antes dos acontecimentos revolucionários da Europa Ocidental e Central na primavera de 1848), esses direitos e liberdades civis eram tidos como muito, muito mais radicais do que cinquenta anos depois, mesmo que fossem formulados na época em termos reformistas bastante brandos. Nos primeiros tempos de Marx, o liberalismo estava longe de ser respeitável; era, na verdade, tido como sedição e traição. Para os regimes religioso-políticos estabelecidos, o liberalismo era a ladeira íngreme e escorregadia que levava aos extremismos e terrorismos das sucessivas revoluções francesas, então muito recentes, de apenas algumas décadas antes. De fato, a ocupação napoleônica da Renânia e a implantação de valores e princípios republicanos foram totalmente rejeitadas e anuladas pelo regime prussiano restaurado após 1815, mesmo que “aqueles dias” de instituições republicanas fossem discretamente reverenciados por alguns como — na memória viva — uma introdução progressista e “iluminista” da modernidade.

Marx desistiu de seguir a carreira paterna de advogado e preferiu se dedicar à filosofia, lendo tanto autores clássicos quanto as obras do finado G. W. F. Hegel, então renomado na Europa Central como o principal filósofo moderno, a quintessência da filosofia germânica. Aos 23 anos, Marx enviou pelo correio uma tese de doutorado sobre a filosofia grega clássica para a Universidade de Iena, que nunca frequentara, e depois abandonou qualquer esperança de seguir carreira acadêmica, dada a hostilidade do governo ao radicalismo revolucionário e a ações potencialmente traidoras. Naquele momento crucial, ele optou pelo jornalismo político, escrevendo reportagens

impactantes para o *Rheinische Zeitung*, um jornal de classe média da Renânia, durante um breve período (1842-3) de relativo abrandamento da censura na Prússia. Entre suas contribuições havia artigos sobre a pobreza rural local, editoriais raivosos defendendo a liberdade de imprensa, a lei do divórcio e outras questões civis similares, bem como críticas *ad hominem* dirigidas a “escolas de pensamento” de orientação política, inevitavelmente disfarçadas como matérias de mero interesse intelectual a fim de conseguir passar pela censura. Quando outros editores e financiadores do jornal se acovardaram, Marx assumiu a editoria e “endureceu” a linha do jornal contra o constante assédio da polícia.

Depois que o governo prussiano fechou esse jornal liberal (para a época) em Colônia, e depois de se casar e passar a lua de mel num balneário da Renânia, Marx se aventurou outra vez, no outono de 1843, no mesmo território político/intelectual, coeditando o “número especial” (só saiu um número) do *Deutsch-Französische Jahrbücher* de 1844, um volume de ensaios políticos de diversos colaboradores, agora muito raro. Afastando-se do clima opressor e das repressões policiais dos Estados germânicos, Marx e a esposa haviam se estabelecido, com outros radicais alemães, em Paris, onde — assim esperavam eles — suas atividades não atrairiam tanta atenção oficial. Editado por Arnold Ruge e Karl Marx (nessa ordem), o “número” dual do periódico trazia uma troca de correspondência sobre assuntos políticos entre os dois editores;⁷ contribuições políticas dos poetas radicais Heinrich Heine e Georg Herwegh; “Cartas de Paris” de Moses Hess, o teórico comunista cosmopolita; ensaios do jornalista Ferdinand Coelistin Bernays (também conhecido como Karl Ludwig, colega de Marx) e do liberal (radical) da Prússia Oriental Johann Jacoby, além de um ensaio do promissor Friedrich Engels de Manchester e outro do coeditor Karl Marx, que, afora isso, ainda não tinha qualquer ligação efetiva com Engels.⁸ A intenção era contornar a censura nos Estados

germânicos e fazer o volume chegar aos germanófonos “em casa”, a fim de anunciar e tentar ampliar um coletivo radical de intelectuais que, em alguns casos, dividiam a moradia em alojamentos baratos no estrangeiro. O projeto político era, em termos amplos, derrubar as monarquias e as instituições religiosas do Antigo Regime a leste do Reno e, assim, liberalizar a ordem política e modernizar as economias locais, instituindo os direitos civis, o regime republicano e o livre-comércio.

Trabalhando em conjunto com o novo amigo e colaborador Friedrich Engels, Marx lançou a seguir um pequeno livro, publicado em 1845 em Frankfurt-am-Main, sob censura germânica. Era *A sagrada família, ou A crítica da crítica crítica: Contra Bruno Bauer e consortes*.⁹ No livro, os dois fizeram uma polêmica tentativa de radicalizar contra os liberais radicais que permaneciam nos Estados germânicos, os quais, em termos de origens e educação universitária, não eram muito diferentes do próprio Marx. Com efeito, o Bauer do subtítulo tinha sido professor e *confrère* político de Marx — lançando ataques racionalistas e ateístas quase indisfarçados contra o cristianismo e, assim, contra a monarquia prussiana — em seus dias na Universidade de Bonn. Não admira que Bauer tenha sido demitido do cargo universitário. Em vista da censura e do restritíssimo público visado, a obra satírica de Engels e Marx levantou alguma poeira, mas num minúsculo perímetro, marcando pontos contra intelectuais que só pareciam moderados em comparação à ala radical que morava no exterior.

Tendo se instruído nos escritos comunistas da época — que eram utópicos sob vários aspectos —, Marx fundiu seu interesse jornalístico pelos trabalhadores pobres¹⁰ com as resoluções políticas bem mais abstratas, e bem menos “cotidianas”, então disponíveis. Talvez não surpreenda muito que ele e a família tenham sido expulsos da França na primavera de 1845, e então voltado a se instalar — em outra colaboração liberal/radical/comunista — em

Bruxelas, onde a polícia era um pouco menos paranoica e certamente menos eficiente.

De 1845 a 1846, os dois ativistas e agora automeados comunistas¹¹ Marx e Engels — junto com outros colaboradores — se dedicaram a redigir uma continuação e uma ferina tréplica a seus objetos de crítica — em especial Bauer —, que tinham ousado responder ao ríspido *A sagrada família* em termos pouco adequados. Segundo eles, essas respostas eram meras críticas filosóficas que não levavam em conta os problemas prementes colocados pela realidade econômica da miséria e do sofrimento que se faziam claramente visíveis (como o jornalismo de Marx conseguira demonstrar, dentro dos limites impostos pela censura sobre esse assunto). Mas então, após algumas difíceis e incômodas experiências com diversos coautores e editores, das quais não resultou quase nada (além de uma caixa cheia de manuscritos inacabados), Marx resolveu vir a público para apresentar aos leitores algo sobre si mesmo. Enviou uma nota pública de 8/9 de abril de 1847,¹² que saiu no *Deutsche-Brüsseler Zeitung*, um jornal de *émigrés* em Bruxelas, e no *Trier'sche Zeitung*, jornal de sua cidade natal, Trier. Os detalhes que ele apresenta na nota são agora um tanto obscuros, e mesmo na época eram tortuosos, mas o projeto de autodivulgação de Marx estava em visível andamento. Em meio à sua raivosa denúncia de um correspondente de jornal que lhe atribuíra obras e comentários que desmentiu vivamente, Marx apresentou pela primeira vez ao leitor desinformado um perfil sobre sua pessoa e suas atividades. A essa altura, ele estava claramente convencido de que tinha algo a dizer, tanto sobre suas realizações anteriores (de meros quatro anos) quanto sobre suas expectativas futuras — ou, pelo menos, assim pretendia que os leitores pensassem.

A salva com que inicia a nota, então sem título, informa aos leitores de língua alemã que ele está com um livro no prelo *em francês*,¹³ no qual trata de uma figura importante na vida intelectual e política europeia, Pierre-Joseph

Proudhon. O *Sistema das contradições econômicas*, livro de Proudhon lançado no ano anterior, fora amplamente resenhado e comentado; além disso, para os alemães letrados, a língua francesa, sua literatura e seu pensamento político eram verdadeiramente internacionais e inigualáveis. Ademais, quanto a obras referentes à “questão social” — que incluíam análises das desigualdades de riqueza e poder, ou seja, das divisões de classe nas sociedades em modernização —, os autores franceses, inclusive e sobretudo pensadores agora classificados como socialistas utópicos,¹⁴ constituíam verdadeiras autoridades. Nesses jornais, Marx estava anunciando sua próxima réplica: *Miséria da filosofia: Resposta à “Filosofia da miséria” do sr. Proudhon*.

Num interessante lance publicitário, Marx anuncia Proudhon como importante autor de renome europeu e, assim, anuncia a si mesmo como autor de um importante contragolpe de título espirituoso, rebaixando um desventurado alemão, o Karl Grün do tema e do título editorial posterior. Grün era o autor de um exame supostamente abrangente dos movimentos sociais que haviam lutado contra a injustiça econômica e política (como variadamente a entendiam) na França e na Bélgica em 1845. Em data recente, Grün também acabara de traduzir para o alemão a própria obra de Proudhon a que Marx estava respondendo. Depois de descartar uma autoridade rival sobre os movimentos sociais e sobre a mais recente obra de Proudhon, Marx informa aos leitores sem qualquer rodeio:

Minha crítica a Proudhon está escrita *em francês*. O próprio Proudhon poderá responder. Uma carta que ele me escreveu logo antes de publicar seu livro não mostra absolutamente qualquer disposição de deixar sua defesa a cargo de Herr Grün e seus associados, no caso de uma crítica de minha parte.¹⁵

Os leitores agora sabem que o “editor do antigo *Rheinische Zeitung*”, título e fato que Marx teve o cuidado de repetir em seu texto, era a fonte a que deviam recorrer para as últimas notícias e resenhas sobre a famosa e polêmica obra de Proudhon. Também podem deduzir que o famoso francês estivera — como

de fato esteve — em correspondência com o automeado principal jornalista alemão sobre o assunto, a saber, Marx. Além disso, também ficava evidente que, ao contrário de outros alemães menos dinâmicos e menos talentosos, ele (Marx) não só era plenamente proficiente em francês, mas estava se estabelecendo como igual e rival de uma importante figura europeia na vida intelectual e política.

Insistindo na mesma tecla, Marx então não só descarta Herr Grün como concorrente sequer remoto, mas também desmerece seu próprio contexto alemão e seus supostos associados, pelo ridículo atrevimento de pensarem que teriam mais competência do que ele para comentar o “socialismo estrangeiro” para o bem do “mundo germânico”. Numa aguilhada final, Marx então comenta que Grün tem mais credulidade do que credibilidade como fonte de esclarecimento, comparado aos artigos de jornal do próprio Marx — que os aponta claramente como marcos intelectuais de interesse geral.

Tal era o caso em relação à “economia” de Proudhon. A caracterização que Marx faz da obra hegeliana de Proudhon sobre um “sistema das contradições econômicas” como economia está longe de ser uma mera simplificação fortuita. É antes um sinal para que os leitores fiquem atentos e leiam sua crítica ao grande francês, a sair em breve, sobre o grande assunto, que assinalou uma mudança importante no pensamento socialista, afastando-se do utopismo e passando para questões práticas modernas. Era, acima de tudo, uma crítica da má filosofia hegeliana — isto é, alemã nativa — de Proudhon, tema sobre o qual, de todo modo, os leitores haveriam de supor que o jovem Marx tinha um domínio superior.¹⁶

“Selfie” de Marx: n. 2

O episódio seguinte a transformar Marx em “Marx” coincidiu com seu anunciado envolvimento com a “economia”, isto é, a economia política¹⁷ da época, conforme era publicada e debatida ao longo dos anos 1840, e o pano de fundo teórico e intelectual para seu jornalismo entusiasticamente (e seus ocasionais discursos) *engagé* durante os caóticos eventos revolucionários de 1848-9. Com Engels, Marx ressuscitou seu jornal radical em Colônia, agora com o título *Neue Rheinische Zeitung*, fazendo viagens como “correspondente” que se estendiam até Viena. O objetivo era manter os falantes de alemão atualizados com as grandes notícias da França, onde a “Monarquia de Julho” fora violentamente derrubada e se instaurara uma “Segunda República”. Outros colaboradores do jornal tratavam de revoluções e revoltas antimonárquicas similares nos vários Estados germânicos e no extenso Império Austríaco, e por fim o jornal noticiou o retrocesso político e a repressão sobre alvos específicos que se seguiu ao longo de 1849. A essa altura, Marx e família — junto com muitos outros — tinham fugido, no caso dele para Londres, e, tal como outros, estavam praticamente sem um tostão e precariamente apátridas.

No período até 1859 — e em proximidade com a economia industrializada mais avançada no mundo e com recursos intelectuais de primeira categoria no Gabinete de Leitura do Museu Britânico —, Marx manteve minucioso contato com fontes gabaritadas sobre a modernidade econômica, nos originais em francês e inglês. Essas autoridades eram bem mais interessantes do que Proudhon, mesmo que não tivessem o mesmo destaque político que o suposto radical tivera nos dias turbulentos do *Vormärz* continental. Os interlocutores de Marx em sua *Contribuição à crítica da economia política*, como Adam Smith, David Ricardo e figuras semelhantes, estavam quase todos mortos e — salvo raras exceções — não eram conhecidos como intelectuais especialmente

preocupados com a “questão social” (a não ser de modo decididamente não socialista), apesar de suas ocasionais dúvidas e apreensões sobre “os pobres”.

No entanto, esses economistas políticos eram — como Marx tentou evidenciar — muito mais influentes nos termos práticos colocados pelas sociedades modernas de produção de mercadorias e de livre-comércio do que jamais os socialistas e comunistas tinham conseguido ser: o argumento socialista era que o controle público devia prevalecer sobre as supostas propriedades autorreguladoras das relações de mercado. Mais uma vez, ele trocou de idioma — de um modo que parece um tanto bizarro, em vista de seu exílio político pós-revolucionário na Inglaterra desde 1849 —, voltando ao alemão e, assim, necessariamente ao público germanófono. Dadas as dificuldades que a família Marx *émigrée* enfrentou durante os anos 1850, essa opção pelo alemão é compreensível. Mas, frente à sua autoimagem anterior, como o próximo socialista de interesse geral europeu — o francófono de mesma estatura de Proudhon —, o retorno ao alemão é surpreendente.

Além disso, nessa altura — começo de 1859 —, Marx também recorreu a Engels para apresentar sua *persona* ao mundo sob a forma de resenhas do livro plantadas na imprensa alemã. O prefácio autobiográfico e autobibliográfico de Marx a *Contribuição à crítica da economia política* de 1859¹⁸ e a resenha de Engels com um resumo do livro de Marx, no mesmo ano,¹⁹ tiveram um público germanófono contemporâneo um pouco maior do que o restante do livreto, sem maiores sinais de qualquer grande impacto. Tanto o prefácio quanto a resenha (em grau bem menor) só vieram a receber tratamentos acadêmicos e populares — em contato direto ou em forma de paráfrase — em publicações do século xx.

A primeira e única autobiografia de Marx²⁰ apresentada é rascunhada nesse prefácio em alguns poucos parágrafos avulsos, estando ele evidentemente premido pelos prazos do editor, e, ao contrário da nota pública de 1847,

mostra uma certa preocupação em contar a história de sua vida até aquela data de maneira bastante completa, mas com um enfoque muito preciso. Esse prefácio fazia parte, claro, de uma publicação sujeita à censura, e, de todo modo, o gênero da *Contribuição* era o de rigorosa (*wissenschaftlich*) crítica de um assunto extremamente sério e até notoriamente sombrio.²¹ Mas, para Marx, essa crítica, em termos de método, era mais filosófica e crítica do que empírica e quantitativa (essa “guinada” metodológica no estudo acadêmico data do final dos anos 1870).²²

O texto do prefácio era ainda recente quando Franz Mehring escreveu a primeira biografia de Marx, na época da Primeira Guerra Mundial, e os detalhes biográficos e a listagem bibliográfica são hoje talvez muito familiares a alguns leitores, devido à sua constante reprodução em diversas biografias populares e acadêmicas posteriores. Aqui é o caso de remover um pouco a pátina de familiaridade dessas passagens: vale notar o extenso tratamento que Marx dá à sua produção jornalística inicial, agora pouco lida, mesmo pelos especialistas;²³ sua ênfase na “Introdução”²⁴ à *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (mas não em “Sobre a questão judaica”,²⁵ sua outra contribuição ao *Deutsch-Französische Jahrbücher*, agora meticulosamente estudada); seu deliberado cuidado em evitar incursões polêmicas, como seu primeiro livro em coautoria, *A sagrada família*.

Muitos leitores atuais também podem se perguntar o que aconteceu com os *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844,²⁶ que não recebem absolutamente qualquer menção (embora gozem de fama mundial desde os anos 1970), e com o extenso estudo *A ideologia alemã*,²⁷ não citado no texto de Marx. Hoje impresso, o título é mencionado apenas em nota pelos editores novecentistas do prefácio, preocupados em reconciliar o texto de 1859 com o que os leitores esperariam ver em meados do século. Marx, pessoalmente, menciona um manuscrito abandonado, que consistia numa crítica à “visão ideológica da

filosofia alemã”. As duas “obras” agora não só são canônicas mas costumam ocupar os primeiros lugares na lista de excertos de “leitura obrigatória” para os estudantes, embora ambas sejam artefatos criados pelos procedimentos de recortar e colar da indústria editorial do século XX, coincidentemente publicadas “na íntegra” em 1932, em volumes separados.²⁸

Claro que Marx queria direcionar os leitores para textos — mesmo curtos — a que teriam acesso efetivo ou pelo menos possível: ele menciona especificamente o “Manifesto do Partido Comunista”,²⁹ que agora também está no topo da lista canônica e não raro é o primeiro item em coletâneas ou “manuais”. Mas, em 1859, esse texto parecia estar em pé de igualdade com o “Discurso sobre o livre-comércio”,³⁰ escrito em francês, agora raramente reproduzido e pouquíssimo lido.³¹ *Miséria da filosofia*, também escrito em francês, recebe destaque, mas vem acompanhado pela ressalva de ser polêmico, em contraste com a crítica *wissenschaftlich*, portanto muito sóbria, de uma obra, e não de uma pessoa, que, além do mais, andava um tanto eclipsada àquela altura.

O longo parágrafo seguinte de informações bibliográficas é bastante surpreendente: Marx observa que sua obra no *Neue Rheinische Zeitung*, de linha liberal revolucionária e classe média radical, em 1848-9 constitui uma interrupção em seus estudos econômicos, e trata sua volumosa produção (parte dela escrita por Engels) para a *New-York Daily Tribune* nos anos 1850 em termos bastante similares. Mas, entusiasmado com esse tema jornalístico, ele comenta que os

artigos sobre as atuais condições econômicas na Inglaterra e no Continente [em 1857-8] formavam uma parte tão significativa de minha produção [no jornal] [que] se fez necessário que eu me familiarizasse com detalhes práticos que escapam ao âmbito da economia política propriamente dita.³²

Visto que Marx estava se promovendo como crítico estudioso da economia política, a presumível hierarquia aqui reflete seu interesse em contar com um público intelectualmente sério e politicamente ativo. Assim — se lermos esses comentários em ordem inversa —, sua menção ao jornalismo aponta uma questão relevante. Em termos de seus objetivos ativistas, são escritos importantes e significativos.

Os leitores atuais também notarão a ausência dos *Grundrisse*,³³ uma compilação editada de manuscritos “econômicos” desse mesmo período, agora tão canônica que costuma ser citada como livro — coisa que nunca foi, nem mesmo em sua primeira publicação bastante obscura como coletânea de manuscritos em dois volumes em 1939-41. Note-se ainda que a “Introdução (1857)”,³⁴ que foi deixada de lado, também mencionada no prefácio de 1859, nunca foi uma introdução à *Contribuição*, mas sim um rascunho anterior do que veio a ser (em forma truncada) o fascículo publicado.³⁵ No geral, Marx define e conclui essa brevíssima autobiografia declarando que suas opiniões pessoais e seus variadíssimos escritos, como ele próprio diz, resultam de uma “extensa e conscienciosa pesquisa”,³⁶ o que, sem dúvida, parece bastante acertado. Mas seu foco sobre as obras publicadas e o jornalismo com circulação de massa, ao explicar quem ele é e em que consiste seu projeto, certamente forma um expressivo contraste com o que, nos anos seguintes, veio a torná-lo um “grande homem” e um “grande pensador”.

Transformando Marx em ícone³⁷

Nos anos 1860, Marx voltou a se lançar ao trabalho de organização como socialista e comunista, em paralelo aos artigos “de esquerda” que escrevia para jornais nos Estados Unidos e no continente europeu. Embora não tenha sido um dos fundadores da Associação Internacional dos Trabalhadores em

Londres, em 1864, aderiu a ela desde o começo e se tornou um membro importante do conselho. Desde os primeiros tempos das aspirações comunistas internacionais — por exemplo com as duas reuniões semiclandestinas em Londres dos integrantes internacionais do “Partido Comunista” ainda em fase embrionária e de mera aspiração, no final de 1847 —, Marx se notabilizou como vigoroso escritor, tremendo pensador e um tipo verdadeiramente irritante quando se tratava de questões econômicas. Assim, participava de comitês, procedia a alianças, era um correspondente e comentador incansável. Mas constituía, no máximo, uma tendência isolada, consistindo apenas em si mesmo, e não liderava nem mesmo uma facção. Como organização internacional, porém, a AIT era por definição desunida, abrigando as mais variadas orientações, inclusive em termos de prioridades nacionalistas e disputas transnacionais, sem falar das diferentes versões de comunismos, socialismos, reformismos ou utopismos. No decorrer dos anos 1860, o que veio a se equiparar com ela — em alguns locais — foi a força crescente dos protossindicatos e dos protopartidos políticos, lutando em posição de grande desvantagem pela tolerância (estágio anterior à legalidade) e avançando nos Estados germânicos — na ausência de Marx e Engels, que estavam na Inglaterra.

Em 1872, vários indivíduos — mais do que o próprio Marx ou do que Engels em seu papel de agente publicitário — se lançaram deliberadamente, e de modo talvez um tanto surpreendente, a um processo político de construir uma *persona* para a dupla (e esse emparelhamento é, por si só, notável). Esse processo visava a converter Marx no icônico pai fundador do socialismo, em especial de uma importante tendência dentro do movimento socialista alemão. Também pretendia aproveitar a breve notoriedade de Marx no palco internacional como defensor dos chamados “terroristas” da Comuna de Paris, do ano anterior, e como autor (em inglês) de um encômio de grande

circulação sobre esses acontecimentos, encomendado pela AIT.³⁸ Esse projeto de criação política icônica estava associado ao informal “partido de Marx” — um vago agrupamento de revolucionários alemães de 1848-9 que tinham voltado do exílio após a anistia de 1862, embora nem Marx nem Engels tenham participado dele. Depois disso, desenvolveu-se a facção em torno de Wilhelm Liebknecht, quase contemporâneo de Marx e ex-amigo seu, e, um pouco mais tarde, em torno de outra figura mais jovem, August Bebel.³⁹ Não havia nada de inevitável na decisão do grupo em publicar um texto pouco conhecido, de 25 anos antes.

Foram essas decisões que criaram Marx, o “grande homem” (se não tanto o “grande pensador”) que conhecemos. O “Manifesto do Partido Comunista” (com o novo título de *Manifesto comunista*), que retornou em circulação maciça em 1872, numa edição “especial”, com prefácio assinado pelo autor, teve ao longo dos anos uma quantidade enorme de reedições e traduções. Esse processo transformou Marx em figura histórica mundial.⁴⁰ Até aquele momento, ele era pouco conhecido, aliás nem sempre sob um prisma favorável, fora dos círculos limitados do socialismo alemão, e mesmo então seu “partido” (grupo de fãs, na verdade) era uma facção dentro de um movimento muito maior.

No prefácio para a edição “especial” do *Manifesto* de 1872 — que Marx e Engels foram instados a escrever —, ambos parecem realmente um tanto confusos com a republicação de um textinho meio descomposto de 23 páginas. Afinal, haviam escrito várias coisas que tiveram pertinência em determinados momentos da luta; o texto em questão fora escrito para um comitê de existência efêmera; como a luta política para eles ainda estava em andamento, que sentido fazia olhar para trás? Se o *Manifesto* afinal não manifestara grande coisa, não seria o caso de escrever outro?

A aplicação prática dos princípios [do *Manifesto*] dependerá [...] de haver condições históricas, e por essa razão não se dá qualquer destaque especial às medidas revolucionárias propostas no final da seção II. Essa passagem [...] seria hoje formulada de maneira muito diferente [...]. Além disso, é evidente que a crítica da bibliografia socialista está defasada em relação ao presente, porque vai apenas até 1847; é evidente também que os comentários sobre a relação dos comunistas com os vários partidos de oposição (seção IV) [...] estão ultrapassados [...]. No entanto, o *Manifesto* se tornou um documento histórico [...].⁴¹

Entre todos os materiais à escolha para divulgar Marx e pôr as pessoas a par da política contemporânea, esse velho textinho esquecido não era, nem mesmo para Marx e Engels, a escolha mais evidente. Os “princípios gerais” supostamente presentes no texto, embora endossados em termos amplos pelos autores — mas não enumerados ali nem no novo prefácio —, só eram mencionados em relação com os acontecimentos recentes da Comuna de Paris, e a seguir o leitor era encaminhado para um documento de fato atualizado, a saber, “A guerra civil na França”.

Todavia, Liebknecht, Bebel e outros colegas no começo dos anos 1870 se saíram bem melhor na tentativa de criar a “marca” Marx do que Engels em 1859 (ou o próprio Marx em 1847), e a “isca” para o público era, de fato, olhar para trás. Mas esse olhar retrospectivo não se dirigia a Marx como pessoa nem ao que ele fizera na revolução, visto que o objetivo era outro. A intenção era divulgar amplamente Marx, e a organização partidária socialista, e a tendência do “partido de Marx”, mesmo com seus conflitos internos, e criar uma identificação mútua no presente. Em 1872, os acontecimentos e os personagens de 1848 já haviam se apagado na história em grau suficiente para permitir uma ressurreição dos gloriosos dias das revoluções. Por esse ângulo, aquele pequeno conluio precisava de algo chamativo que desse rumo a seu projeto, mas que não fosse uma narrativa heroica sobre um indivíduo (que poderia se tornar inconveniente) e mesmo assim criasse uma identificação de alguém vivo (convenientemente morando no estrangeiro) com os dias

gloriosos e as verdades socialistas. Eram pouquíssimos os que tinham algum conhecimento do *Manifesto*, e era quase impossível encontrar e ler o texto. Mas era uma boa opção. E, felizmente, devido a um processo judicial então recente por traição, o texto fora parar nos arquivos públicos, assim escapando ao alcance da censura.⁴²

Mesmo nos anos 1870, praticamente nenhum dos ensaios longos, dos livros curtos e do único volume substancial de Marx, *O capital: Crítica da economia política*, de 1867,⁴³ estava disponível aos leitores, exceto em edições muito limitadas de pequenas tiragens para germanófonos, embora certamente restassem alguns em sebos e circulassem de mão em mão, mesmo que não se saiba muito bem por que eram lidos. Marx e seus escritos estavam muito longe de se tornar objeto de estudo (para além da resenha bastante ocasional e apenas vagamente respeitosa), e seu “pensamento” — como demonstra a própria referência no prefácio de 1872 — se concentrava nas circunstâncias políticas em curso e era avaliado dentro desse quadro. Isso ocorria inclusive nas produções mais “acadêmicas” de crítica de viés científico [*wissenschaftlich*] e (aparentemente) não polêmico. Como o sujeito ainda vivia e era politicamente engajado — em correspondência e assuntos internacionais —, não podia ser uma figura *cult* de transcendência atemporal, coisa que ele sabidamente recusava. Em duas cartas após a morte de Marx,⁴⁴ Engels repete de duas maneiras ligeiramente diferentes o comentário que entreouvira de Marx, “Não sou marxista” (dito em francês), mas essa citação condiz com o mais que sabemos sobre o (então ainda não) “grande homem” Karl Marx.

A escolha de algo extemporâneo (isto é, “fora do tempo”), como era o *Manifesto* naquela época, tem a vantagem de deslocar o debate interno às tendências sobre as questões contemporâneas. Isso se dá ressaltando uma suposta herança comum a uma distância suficiente no passado para não gerar controvérsias no presente. O foco sobre Marx como autor principal cumpriu

basicamente a mesma função da republicação do texto pelo “partido de Marx”, apesar de sua condição até certo ponto voluntária de eLivros, de sua inacessibilidade estilística como autor de *O capital* e de sua temível fama de ativista político. Engels, que tivera uma carreira e uma *persona* pública muito mais brilhantes até 1845, em 1872 já se eclipsara um pouco, recolhendo-se ao papel voluntário de autoproclamado “segundo violino”.

A republicação do *Manifesto* não criou Marx, o “grande homem”; mas de qualquer forma Marx, o “grande homem”, tampouco existia antes da republicação desse opúsculo então bastante *outré*. Nos vinte anos seguintes, o texto de fácil leitura cumpriu sua função de engrandecer o homem, mas de forma alguma pelas razões que ele — até onde sabemos — e tampouco Engels realmente queriam. Seja como for, as imagens simples são as mais fáceis de “pegar” — o homem se tornou grande porque escreveu o manifesto do povo, e o manifesto do povo lança grandeza sobre seu autor. Os dois se tornaram icônicos juntos.

Post mortem, resurrexit

A AIT chegou quase a desaparecer nos anos 1870, e Marx pouco produziu de substancial, afora uma tradução em francês de *O capital* (com revisões, 1872-5),⁴⁵ e passou a ter problemas de saúde e transtornos familiares. Mas a situação mudou drasticamente de duas maneiras após sua morte, em 1883. Ao republicar algumas obras de Marx com novos prefácios e introduções, Engels seguiu em larga medida as linhas políticas acima esboçadas. Mas em suas próprias obras, com introduções suas e grande sucesso de circulação, Engels promoveu seus projetos, ideias, dívidas e glosas como diretamente decorrentes e deliberadamente suplementares ao “pensamento” de Marx. Engels era um sistematizador e, assim, apresentou Marx, o “grande pensador”, como

cientista e filósofo tal como essas atividades eram concebidas nos anos 1870 e 1880.⁴⁶ Seu “Discurso junto ao túmulo” de Marx, registrado em notas manuscritas e em matérias da imprensa,⁴⁷ deu o tom à “vida” de Marx como “grande homem”, ao passo que suas obras — como *Anti-Dühring*,⁴⁸ *Do socialismo utópico ao socialismo científico*,⁴⁹ *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*⁵⁰ e *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*⁵¹ — recriaram a “marca” Marx como “pensador” acima e além da “grandeza” política com que fora agraciado em 1872. Engels capitalizou em cima de seu status similar, mas não em proveito próprio. A confusão canônica que poderia ter ocorrido entre os dois foi atenuada com grande eficiência pelo marxismo que surgiu do cânone conjunto, mas só depois da morte de Engels, em 1895. Esse processo avançou notavelmente com Karl Kautsky, Geórgui Plekhânov, Antonio Labriola e muitos outros, a despeito das diferenças políticas e das rixas partidárias, e no final dos anos 1890 nascera um “-ismo”.

O outro elemento fundamental para transformar Marx em “Marx” foi o estudo de Franz Mehring sobre o *Nachlass*, os legados arquivísticos de Marx-Engels, guardados à solta em caixas e variadamente conservados ou “fornecidos em empréstimo” por parentes e apoiadores socialistas.⁵² A catalogação de Mehring, de 1902, lançou as bases para sua biografia intelectual de Marx como “grande pensador”, que — fiel ao gênero — faz de Marx um homem de “obras” que constituem seu “pensamento”. A seguir, essa construção é contextualizada com uma narrativa política e o interesse pela “vida”.

Os capítulos subsequentes deste livro, porém, adotam uma abordagem dos conceitos que partilhamos com Marx, concentrando-se na atualidade, e o apresentam como ativista em seu “cotidiano”, mais do que como um “pensador” um tanto isolado às voltas com o “pensamento”. Outros aspectos de sua “grandeza” serão tratados dentro dessa estrutura conceitual, assim

evitando misturar diferentes versões de Marx com as realidades de seu engajamento ativista, mas fornecendo um guia para as inspirações intelectuais e as ideias políticas muito variadas que resultaram em “Marx”.

2. Luta de classes e conciliação de classes

CLASSE É UMA IDEIA MUITO GERAL,¹ assim como luta e conciliação. Níveis, ordens e castas; hierarquias de autoridade, riqueza e poder; diferença, conflito e acordo — tudo isso pode ser rastreado nos mais antigos registros escritos e simbólicos das sociedades humanas que chegaram até nós. E estes são os conceitos básicos por meio dos quais — por projeção — tentamos entender as sociedades pré-históricas que nos deixaram apenas vestígios e artefatos arqueológicos.

O século XXI tem testemunhado notáveis ressurgimentos de lutas e eventos conflituosos que têm como referência os termos básicos das classes sociais modernas nas sociedades industrializadas e em industrialização. E, de fato, esses termos — classe, luta e conciliação — são utilizados para abarcar as tensões e disputas que se dão entre nações e entre blocos comerciais em escala internacional. Faz tanto sentido usar autoridade, riqueza e poder para classificar países quanto para classificar indivíduos dentro de um país.

Também é importante notar que existem estruturas, coletividades e slogans que nos afastam dessa maneira de ver as inter-relações, concentrando o foco em cidadania, acordo e consenso. A Carta da ONU, por exemplo, iguala todos os Estados-membros de sua Assembleia Geral com o princípio de um voto para cada Estado, à semelhança de muitos sistemas políticos nacionais que igualam todos os cidadãos com constituições que especificam que cada pessoa

tem direito a um voto. Aos políticos não faltam slogans como “Estamos todos no mesmo barco” em relação à economia, e o mesmo se dá com as imagens sobre a mudança climática e as exortações em escala mundial. Mas, sob o verniz do igual-como-mesmo (“cada um valendo um e não mais do que um”; “um por todos e todos por um” etc.), os países são diferentes, e as pessoas também.

Os regimes democráticos modernos se fundaram sobre essa tensão entre a igualdade direta (como em uma pessoa/um voto)² e as mais variadas diferenças. Muitas dessas diferenças agora são categorias estatísticas, incluindo índices de classe social e outros que são objeto de constantes levantamentos feitos por instituições públicas e privadas. E existem narrativas, programas e algoritmos que validam certas diferenças como justas e equitativas ou que, pelo contrário, defendem a igualdade para corrigir a injustiça e a iniquidade. Essas estratégias de equalização muitas vezes operam com procedimentos igualitários e transferências de renda — por exemplo, “emprego justo e igual” ou “admissão por mérito”, “créditos fiscais” ou “benefícios para moradia”.

Como processo global, a democratização remove (até certo ponto) instituições e identidades de autoridade, riqueza e poder que antes eram naturalizadas. Essas hierarquias eram geridas tipicamente por Estados e autoridades religiosas autoritários, enquanto a democratização redistribuiu mais amplamente a autoridade, a riqueza e o poder entre os cidadãos, de várias maneiras, como cargos públicos, mercados comerciais e gradações mais nebulosas da posição social. A democratização também tende a deslocar e marginalizar distinções religiosas e hierarquias formais, pelo menos em certa medida, ao mesmo tempo mantendo o respeito que o secular deve prestar ao sagrado na maioria dos ordenamentos políticos. Em vista da preservação de *algumas* diferenças em autoridade, riqueza e poder — afora os regimes igualitários extremistas —, surge necessariamente um discurso sobre a

(des)igualdade e, por conseguinte, uma política que justifica — de maneiras variadas — os graus de igualdade e de desigualdade com argumentos circunstanciais e consequenciais.

Pelo menos desde os tempos romanos, o papel da moeda tem sido fundamental para contestar as hierarquias de autoridade vigentes, sobretudo quando são definidas em termos de hierarquias sociais por “nascimento” (isto é, clãs e antepassados), ou em termos do controle prático sobre os recursos geradores de riqueza, como a terra e os minérios, ou ainda em termos de “acionar as alavancas” do poder e “se safar numa boa”. Definir peculato e outras formas de corrupção, em primeiro lugar, coibi-los, em segundo lugar, e obter restituição, em terceiro lugar, são questões de enorme preocupação contemporânea, em âmbito nacional e internacional. De fato, com sistemas financeiros globalizados e mesmo com o “capitalismo clientelista”, a distinção parece cada vez mais tênue, porém bastante sensível, e tem presença constante nos noticiários. O entrelaçamento das instituições democráticas com o poder e a riqueza das grandes corporações, mas também a resistência a isso, chegando à reversão e à revolução, são fenômenos políticos muito conhecidos em todo o mundo.

Os “Panama Papers”, divulgados inicialmente em 3 de abril de 2016, foram vazados por um *whistleblower* anônimo que se declarou preocupado com a desigualdade de renda e a injustiça em grande escala.³ Pode-se afirmar que o uso de empresas de fachada, paraísos fiscais e mecanismos contábeis *offshore* é injusto, mesmo que tais esquemas se mantenham no lado de cá da linha entre elisão fiscal (que é legal) e evasão fiscal (que é ilegal). Da mesma forma, nos tempos pré-comerciais, nem todo mundo se sentia necessariamente feliz com as hierarquias naturalizadas de posição social, consumo e poder, sobretudo quando havia a definição e a imposição, legal ou informal, de graus variados de servidão. Muitos consideravam que esses sistemas eram não só tradicionais

mas também sagrados, e portanto constituíam a própria justiça encarnada, mas muitos outros se queixavam e se rebelavam em pequena e grande escalas.

Nos tempos comerciais modernos, sobretudo na política internacional do século XXI, as diferenças de autoridade, riqueza e poder — e as relações de mútuo reforço entre os três — constituem um problema específico e “torturante” em relação às posses monetárias e ao acesso à geração de riqueza, tanto para os indivíduos quanto para os Estados nacionais. Grande parte da atenção nesses debates, confrontos e protestos políticos se concentra nos “extremos” de renda e riqueza, ainda que variem muito as noções de igualdade que justificariam alguns resultados, que seriam tidos como “não extremos” e, portanto, aceitáveis — talvez até benéficos —, tal como também variam muito os argumentos que poderiam ser usados para recomendar redistribuições compulsórias e outras estratégias equalizadoras, levando a diferença rumo à igualdade. A obra *O nível: Por que uma sociedade mais igualitária é melhor para todos*⁴ é um bom exemplo do gênero para encontrar um “equilíbrio” geral entre desigualdades de renda, riqueza e poder, porque os autores afirmam que é possível demonstrar que resultados coletivos melhores em nível nacional constituem um poderoso manifesto em favor de políticas redistributivas e, assim, servem de alerta às nações que toleram resultados desigualitários ou os buscam. Esse argumento igualitário segue em sentido contrário à estratégia argumentativa oposta de validar os resultados individuais diferenciados com base em princípios moralizados dos direitos de propriedade individual e numa justiça exclusivamente “procedimental”, situados dentro de um quadro de “livre mercado” com regulação governamental mínima e pressupondo a maximização das utilidades econômicas por interesse próprio.⁵

A naturalização das ordens de autoridade, riqueza e poder se deu por transmissão hereditária, seja por legado individual ou — com mais frequência

— por estruturas de poder independentes da escolha individual, como os sistemas de parentesco e clãs. O princípio hereditário — operando em inúmeras variantes de práticas de parentesco ou similares — foi muito forte na retenção do poder, na transmissão de riqueza e nas relações de autoridade entre superiores e inferiores, bem como na naturalização dessas práticas enquanto tradição. As concepções pós-feudais de classe social — como efeito cumulativo de conduta individualizada em relação à “oportunidade” aberta a todos — aboliram alguns desses princípios e costumes hereditários, mas certamente não todos; a legislação proibindo o nepotismo e as tipificações jurídicas para definir essa infração e outros conflitos de interesse variam imensamente tanto na formulação quanto na aplicação.

A principal estrutura legítima de transmissão hereditária ainda vigente em inúmeros lugares do mundo é a herança, não só da riqueza mas também das ligações familiares, das redes e mesmo do poder político que se transmite pelos cônjuges e dinastias, às vezes validadas em eleições populares para posições de comando. A abolição da servidão e, por fim, da escravidão colocou os “níveis inferiores” das sociedades europeias e americanas colonizadas em relações comerciais, a saber, o trabalho assalariado e o trabalho doméstico não assalariado, mediadas pelas ligações hereditárias, de gênero e de família descritas, que são de desvantagens transmitidas por herança. A classe corresponde precisamente a esse nexos de propriedade mercantilizada em posses e recursos diferenciados. Os recursos incluem o trabalho a ser trocado por salário como fator de produção; inversamente, a falta de recursos pode incluir a total incapacidade de trabalhar ou de interagir, mesmo minimamente, com relações de mercado, e nesse caso isso se dá apenas em termos altamente desfavoráveis.

Os historiadores — e os historiadores da historiografia — podem rastrear isso, exatamente nesses mesmos conceitos, até os tempos romanos e a

historiografia romana, quando ricos e pobres, enquanto classes da cidade-Estado, eram objetivados simbolicamente como “o Senado e o Povo de Roma” e semioticamente como “SPQR”. Essa história é uma história de luta, em que a luta é um pressuposto dentro daquilo que os historiadores de então e de agora conceitualizam como um quadro “de equilíbrio” dos ordenamentos constitucionais. Claro que, quando à república se sucedeu o império, aumentou o número de pessoas — e de questões de luta — fora dos estratos sociais tradicionais e das instituições políticas da finada era republicana. Esses termos republicanos romanos foram retomados no pensamento político euro-americano pós-medieval, no início da modernidade, com a Revolução Americana (1776) e a Revolução Francesa (1789). A Constituição francesa de 1793 desferiu o ataque mais direto de todos contra o princípio hereditário nas relações de poder, equalizando o voto universal (masculino). Essa Constituição do Ano I logo foi suspensa e depois substituída pela de 1795, com a reintrodução do voto censitário — e, portanto, do privilégio hereditário de classe —, e as redistribuições e os variados controles de equalização sobre os bens foram deixados de lado.⁶ Entre estes e os atuais ordenamentos constitucionais e econômicos, não vai uma grande distância.

Occupy Wall Street designa um movimento social e uma rede mundial que datam da ocupação do Zuccotti Park, no distrito financeiro da Lower Manhattan em Nova York, em 17 de setembro de 2011. A “Declaração da Ocupação da Cidade de Nova York”,⁷ de 29 de setembro, coloca questões similares às apresentadas acima. A Declaração se concentra sobretudo na aquisição, por empresas “privadas” (“pessoas jurídicas”) nos Estados Unidos de direitos antes aplicáveis somente a “pessoas físicas”, isto é, indivíduos humanos, uma atualização do papel dos cidadãos (masculinos) das revoluções do século XVIII citadas acima. Ela defende a doutrina setecentista da soberania popular, da qual — e somente da qual — pode nascer o governo legítimo.

Em seguida, a Declaração especifica as principais injustiças contra “o povo”, decorrentes de violações governamentais e do desrespeito a seus direitos individuais, junto com benefícios empresariais decorrentes desse descumprimento e ilegitimidade; a lista se diz “não exaustiva”. A listagem das injustiças se concentra nas desigualdades econômicas de renda, riqueza e poder geradas e exacerbadas no país por procedimentos políticos, judiciais e extrajudiciais. Afirma também que esses procedimentos resultaram em corrupção e opressão, beneficiando os “executivos” empresariais em detrimento dos “contribuintes” comuns. Vincula essas atividades empresariais e governamentais a colonialismos ainda existentes, assim invocando uma estrutura internacional classista das nações, além de apontar uma estrutura de classes oprimindo a grande maioria dos indivíduos americanos.

A ocupação teve precursores internacionais em protestos que se seguiram à crise financeira e gerou movimentos e sentimentos semelhantes em outras partes dos Estados Unidos e em vários outros países.⁸ Ela chegou ao fim em 29 de novembro após decisões judiciais, que se pronunciaram em favor dos direitos de propriedade “privada” das empresas, em oposição aos direitos dos indivíduos de usar espaços “públicos”. Os tribunais não trataram — o que não admira — das questões políticas substantivas referentes às desigualdades de riqueza, renda e poder, e tampouco abordaram questões constitucionais referentes à legitimidade ou falta de legitimidade do governo.⁹

O slogan “Nós somos os 99%”, de imensa popularidade, do movimento Occupy se enquadra num padrão pós-1776 de protesto popular contra sistemas políticos autoritários corruptos ou democráticos corrompidos que permitem — e, em alguns casos, protegem e incentivam — a transmissão hereditária da autoridade por meio de redes, “conexões” e riquezas, de impostos baixos ou isenção tributária sobre a herança ou a riqueza, e da tolerância para com elisão fiscal em larga escala, aquisições corruptas,

“acobertamentos”, combinações “amigáveis” com funcionários da Receita e das agências reguladoras financeiras e coisas do gênero. A manipulação do eleitorado feita por bilionários às vezes liga a riqueza diretamente ao poder, e pretensos milionários a cargos de poder. Donald Trump, que usou a riqueza herdada para levar sua fortuna pessoal à casa dos bilhões de dólares, não é um fenômeno novo na história dos regimes presidenciais e das eleições democráticas.¹⁰ E tampouco as manifestações e campanhas políticas relacionadas à questão de classe — espelhando e invocando a pauta e a Declaração do Occupy — têm qualquer probabilidade de cessar, mesmo diante da repressão e da brutalidade.

Marx hoje

Marx está presente — em todos os fenômenos e em várias histórias acima — de duas maneiras, mesmo que ninguém o cite. Aliás, o fato de ninguém precisar citá-lo dá uma medida de sua presença e influência. O pensamento marxiano simplesmente faz parte da cultura porque se encaixa na maneira como pensamos esses assuntos desde o ressurgimento, nas revoluções do século XVIII, do pensamento clássico em termos de classe, luta e conciliação. Essas duas maneiras são as seguintes: primeiro, o resumo de Marx sobre a situação acima, referente ao acesso diferenciado à renda, à riqueza e ao poder, é vívido, muitas vezes mordaz, expressivo e ubíquo, como mostrarei abaixo; segundo, a abordagem de Marx a nossos problemas é clara e provocativa, embora não necessariamente como costuma ser apresentada pelos comentadores. Como expliquei no capítulo anterior, os enquadramentos acadêmicos de Marx e de seu “pensamento”, em vez de serem tratados contextualmente como um ativismo politicamente orientado, afastaram-no

ainda mais e para além da evidente distância cronológica que o separa dos engajamentos políticos e ativistas atuais.

A discussão que se segue neste capítulo apresentará o que Marx estava *fazendo*, não só pensando, quando escreveu o que escreveu, para o público que tinha em mente. Também abordará o que ele disse sobre suas atividades — e, portanto, sobre si mesmo — em sua correspondência e em outros lugares, mas sem tomar acriticamente tais declarações de autopromoção. E, sem se basear apenas nos opúsculos mais divulgados e nos livros publicados, que foram relativamente poucos, mergulhará nos materiais jornalísticos de Marx, que são muito vigorosos, mas geralmente negligenciados.

A organização desses materiais não será rigorosamente cronológica, visto que aqui a discussão desses conceitos bastante abstratos — classe, luta e conciliação — será necessariamente temática. No entanto, resisto a anacronismos indevidos tomando a atividade como princípio organizador, pois vejo o ativismo de Marx como a perspectiva unificadora e, na verdade, autogerada que dá coesão à sua obra. Ou melhor, dá coesão até certo ponto, pois também resisto à ideia de que seu intelecto simplesmente gerou um conjunto de ideias que, com o tempo, foi ganhando coerência crescente e se tornando “ele”, o que é uma maneira trivial de apresentar sua “vida e pensamento”.

Marx não era um político, mas era altamente político. Seu pensamento, tal como aparece nos textos, costuma refletir sobre o momento, em vez de ser sempre abstrato. Mesmo suas passagens analíticas mais abstratas brotam e incidem numa luta política, mais do que meramente intelectual. Essas lutas se situam em diversos contextos e meios de comunicação, envolvendo instituições como jornais, veículos de divulgação, movimentos clandestinos e semiclandestinos em prol da transformação social e, assim, grupos e círculos variáveis de associados com posições mais ou menos semelhantes. Em suma,

Marx não escreveu para a posteridade de nenhuma perspectiva acadêmica, tal como a entendemos hoje. Para ele, o público leitor almejado, que era sempre instruído — ou, pelo menos, autodidata —, tinha ou deveria ter a vaga impressão de que tais vocações e invocações acadêmicas eram sobrenaturais e despolitizadoras, quer fossem interesseiras ou simplesmente iludidas.

Classe

O jornalismo de Marx começa em 1842 e marca sua estreia como autor publicado. Esses artigos não têm sido muito lidos desde aquela época, e provavelmente nem mesmo então eram muito lidos, mesmo nas localidades imediatas da Renânia. O interesse acadêmico tem sido extremamente restrito, limitando-se em geral a sinalizações bibliográficas na estrada que leva a coisas supostamente mais interessantes. O que escapa a esse enfoque habitual sobre o filosofar não é tanto o peso das ideias de Marx no início da carreira jornalística, mas a percepção do que se passava quando ele decidiu escrever aquele tipo de texto para um público local e conseguiu publicá-lo num ambiente repressor e ainda censurado, bem como seu conteúdo efetivo. No entanto, mesmo a definição do conteúdo efetivo de qualquer um desses textos não é tão simples quanto parece, pois, para passar pela censura e, sem dúvida, por alguns colegas editoriais, eles eram redigidos de forma um tanto codificada. Essa tática não se referia apenas à situação dada, mas também aos termos que Marx empregava para entendê-la e para apresentar a seu público o sentido político das circunstâncias controvertidas, visto que toda e qualquer política era altamente desencorajada pelos regimes monárquicos.¹¹ Começarmos aqui pelo jornalismo inicial é uma boa preparação para examinarmos alguns textos e citações mais conhecidos de Marx sobre classe, e para vermos como ele se encaixa bem, em certos aspectos, numa tradição de

radicalismo igualitário e, em outros aspectos, como contesta vigorosamente essa mesma tradição.

Conforme o historiador Heinz Lubasz explica num artigo fundamental, mas infelizmente pouco valorizado,¹² os contatos de Marx no coletivo editorial do *Rheinische Zeitung* ficavam a léguas de distância de seus ex-associados acadêmicos da época de estudante, radicais como eram em suas posições intelectuais. Esse radicalismo estudantil se referia basicamente à natureza da autoridade — tanto eclesiástica quanto estatal — em relação à soberania popular, a qual era então uma doutrina proibida, rescendendo ao “Terror” revolucionário francês, com suas execuções anti-hierárquicas e a mobilização da “plebe” passando a posições de “comando”. O coletivo editorial do jornal, em contraste e sem tanta grandiosidade, estava interessado na “questão social”, isto é, no problema da pobreza e da necessidade econômica e sua relação com o livre-comércio e as tarifas protecionistas. Os comentários públicos na imprensa, tal como os comentários na Dieta renana (a assembleia representativa da província) — que operava apenas como conselheira do monarca, e somente a convite dele —, restringiam-se a respeitosas sugestões de reformas brandas, sem nenhuma obrigação, evidentemente, de que o monarca as atendesse. Esse cenário é conhecido: classe, luta e conciliação, negociada por determinação fosse do monarca, fosse de grupos e ativistas antimonarquistas. Claro que, em tais circunstâncias, os acordos conciliatórios eram bastante limitados e unilaterais.

Mesmo assim, Marx abordava em seus artigos a filosofia política da sociedade prussiana de “ordens” ou “estamentos do reino” (*Stände*), uma estrutura ainda feudal de proprietários fundiários e guildas da qual os indivíduos faziam parte como senhores ou servos, em vários sentidos imune à aquisição monetária — ou não. Se você fazia parte dessa estrutura e se via na pobreza, o recurso de subsistência se dava por meio de seu “estamento do

reino”, entidade consistindo (supostamente) em obrigações mútuas e jurídicas. Se você não fazia parte dessa estrutura — e nos anos 1840 os “novos pobres” já se tornavam metade da população —, o único recurso era a (suposta) caridade “privada”, geralmente religiosa, visto que a beneficência era, por definição, voluntária. Como escreveu Marx num de seus artigos, a “*existência da própria classe pobre* não [...] encontrou um lugar adequado na organização consciente do Estado”.¹³ Os “novos pobres” eram trabalhadores sem terra e sem emprego, que não tinham lugar assegurado entre a força de trabalho assalariada, fosse em ofícios braçais ou em serviços domésticos. Sua situação precária despertava pena e medo nos que tinham posses, posição e perspectivas. Para os liberais do *Rheinische Zeitung* a questão era um problema econômico e, portanto, político — uma abordagem inédita para a época e para o lugar, e necessariamente subversiva aos olhos dos poderes monárquicos e religiosos autoritários vigentes.

O “olhar” de Marx sobre essa situação era muito parecido com o do Occupy. Para ele, a sociedade consiste inteiramente numa questão de igualdade em relação à condição humana essencial (embora adulta e masculina); não é um sistema graduado de ordens que fixa as hierarquias de autoridade, riqueza e poder dadas por nascimento ou que, quando menos, considera qualquer mobilidade — seja para cima ou para baixo — algo profundamente “inatural” e improvável. Essa posição democrática é, em essência, um espelho do voto universal (masculino) e do empoderamento, tal como se tem na Constituição francesa do Ano I, e vem formulada a partir de princípios que também legitimariam a ação política, isto é, “o povo” tem o direito de agir politicamente para além do sufrágio, se assim for necessário em circunstâncias extremas. A relação entre esse princípio de igualdade — isto é, um indivíduo (homem)/um voto — e o grau de desigualdade entre os indivíduos em termos de potenciais e posições econômicas, como dissemos

acima, é uma outra questão. Foi esta, com efeito, a questão efetiva que Marx apresentou e debateu, e foi esta, de fato, a essência dos ativismos de confronto próprios do movimento Occupy.

Assim, o tema escolhido por Marx em seu artigo “Debates sobre a lei referente ao furto de madeira”¹⁴ se alinha com muitas preocupações e concepções presentes no Occupy e com debates e lutas similares aflorando pelo mundo — agora quase totalmente — transformado em mercadoria. A proposta feita à Dieta renana, para posterior comunicação ao rei prussiano em forma de sugestão, era a de revogar dispositivos centrais da lei feudal que concediam aos agricultores “camponeses” o direito de recolher lenha à vontade no solo das florestas. O argumento de Marx — também muito corrente hoje em dia — era que, qualquer que fosse a lei, a mudança proposta era um gesto desumano de uma classe que dava mais valor a recursos inanimados do que a seres humanos. Esses seres humanos já eram suficientemente pobres e não tinham nenhum outro recurso para atender às necessidades diárias, observava o artigo.

Como explica Lubasz, a posição de Marx inverte o pressuposto de que as posses e a falta de posses são aspectos de uma ordem natural, argumentando em lugar disso que o natural são as semelhanças humanas em termos de carências e necessidades. Disso decorre que as ordens, os níveis e as hierarquias sociais podem ser questionados: eles possibilitam ou impossibilitam a vida, e todas as vidas se equivalem devido à “igualdade” de serem vidas humanas. Marx segue por essa via uma argumentação irônica e debochada. Afirma que a tradição, com suas invocações politizadas das ordens da humanidade estabelecidas na estrutura neofeudal ainda remanescente, na verdade constrói um sistema de castas semelhante à classificação das diferentes espécies animais existentes na natureza. Essa ordem social “animalística” do feudalismo tardio rebaixa falaciosamente alguns seres humanos em relação a

outros, e Marx conclui que “as classes privilegiadas” baseiam suas reivindicações políticas não no “conteúdo humano do direito”, e sim — de modo chocante — em sua “forma animal”:

O *feudalismo* [...] o mundo da humanidade dividida [...] não é senão uma forma refratada de igualdade. Nos países do feudalismo ingênuo [...] em que as pessoas são literalmente separadas em compartimentos de castas [como espécies animais], e os nobres membros livremente intercambiáveis do grande corpo sagrado da humanidade [...] são apartados e arrancados à força [...] [assim] sob o feudalismo uma espécie se alimenta às custas da outra, chegando àquela espécie que [...] cresce no solo e tem apenas braços para colher os frutos da terra [isto é, a classe trabalhadora] para as raças mais altas [isto é, os indivíduos com posses e privilégios], ao passo que ela mesma come pó; enquanto no reino animal natural as abelhas operárias matam os zangões, no reino animal espiritual [isto é, político] [da humanidade moderna], os zangões matam as abelhas operárias, precisamente de tanto trabalharem.¹⁵

Além disso, Marx afirmava que os direitos de expressão — bem como o direito à vida — se aplicam universalmente a todos, não sendo naturalmente atribuídos a uns e não a outros, ou mais a uns do que a outros. Numa série de vivas polêmicas contra uma proibição da censura oficial a outro jornal, e também contra jornais que se alinhavam à ideia do governo sobre a “boa” imprensa, Marx defendia a liberdade de imprensa por princípio e na prática como “o espírito político do povo”, representando “o espírito moral” e os “espinhos” (isto é, opiniões às vezes desagradáveis) do presente.¹⁶ E, mais especificamente, quanto ao que exporia a seguir:

Assim, com um vivo movimento da imprensa, a verdade será revelada em seu todo, pois, se o todo aparece de início apenas como o surgimento de uma série de diversos pontos de vista individuais que — às vezes intencionalmente, às vezes por acaso — se desenvolvem lado a lado, ao final, porém [...] por meio de uma divisão do trabalho, a imprensa chega à verdade em seu todo, não com uma pessoa fazendo tudo sozinha, mas com muitas pessoas fazendo cada uma um pouco.¹⁷

Os apoiadores do Occupy espelhavam de maneira ainda mais precisa a situação que Marx abordou no artigo seguinte, defendendo em termos

inequívocos um correspondente do jornal que tratara do empobrecimento dos viticultores no vale do Mosel.¹⁸ Depois de prosperarem nos anos de grande aumento da produção e das vendas na década de 1820, os viticultores — pequenos proprietários e trabalhadores assalariados — faliram e ficaram sem trabalho num período de “quebra” na década de 1830. A análise de Marx sobre a situação — surpreendente para a época — desnaturalizava tanto as relações de mercado quanto a atitude do Estado prussiano de se eximir: “A ruína dos viticultores pobres é vista como uma espécie de fenômeno natural, ao qual a pessoa deve se resignar de antemão, tentando apenas atenuar o inevitável”.¹⁹ O argumento de Marx era simplesmente o de que os mercados e os Estados são criações humanas e que, como tais, as coisas feitas pelos seres humanos podem ser mudadas pelos seres humanos. O que estava impedindo qualquer mudança era a forma como os governos e suas burocracias substituíam questões específicas objetivas (por exemplo, o drama econômico de massa) por generalidades e tratavam até mesmo protestos coletivos como mera vontade pessoal de indivíduos privados (sem posição pública):

*Ao examinar uma situação que concerne ao Estado, é muito fácil sentir a tentação de passar por cima da natureza objetiva das circunstâncias e explicar tudo pela vontade das pessoas envolvidas. No entanto, há circunstâncias que determinam as ações das pessoas privadas e das autoridades [públicas] individuais, e que são tão independentes delas quanto o método respiratório.*²⁰

Mas os mercados e os Estados só mudariam, como também a relação entre eles, se houvesse uma vontade popular de mudar as condições em que esses sofrimentos humanos muito particulares surgiam e, obviamente, continuariam a surgir. A posição usual e tradicional do governo era apenas minorar o sofrimento, com as ações voluntárias de instituições beneficentes e da caridade individual, como se não fosse possível fazer mais nada. Marx sustentava que a burocracia oficial — concebida como um campo de generalidades abstratas que desprezava as circunstâncias particulares — não

tinha nenhum interesse em deixar de investir na ordem “natural” das relações de propriedade, e concluía: “O habitante de Mosel, portanto, reivindica que, ao executar o trabalho que lhe foi ordenado pela natureza e pelo costume, o Estado crie condições nas quais ele possa crescer, prosperar e viver”.²¹

A esperança de Marx de que os cidadãos em geral repensassem a relação entre interesse privado e bem público se baseava na educação que uma imprensa livre seria capaz de proporcionar, se assim lhe fosse permitido, tal como os ativistas do Occupy tentaram efetivar um “repensar” por meio das mídias sociais digitais, da cobertura da imprensa convencional e, claro, dos debates, assembleias e aulas ao vivo. No primeiro caso, as esperanças de Marx (provavelmente bastante tênues) foram destruídas quando seu jornal foi submetido aos ataques da censura e teve de fechar. No segundo caso, o Occupy gerou uma onda de interesse público que ainda persiste, mas parece ter tido poucos efeitos legislativos ou administrativos de longo prazo para além de uma vigorosa presença póstuma nos anais dos ativismos públicos.

As ideologias com que “o mercado” foi e é naturalizado como um mecanismo no qual não se deve mexer tiveram um enorme aumento desde os tempos de Marx. Por exemplo:

Hoje, vivemos na época mais próspera da história humana. A pobreza, as doenças e a ignorância vêm recuando em todo o mundo, em larga medida por causa do avanço da liberdade econômica. Em 2017, os princípios de liberdade econômica que alimentaram esse enorme progresso estão mais uma vez presentes em números no Índice de Liberdade Econômica, um guia anual publicado pela Heritage Foundation, o *think tank* número 1 de Washington.²²

Mas os cartazes e tuítes protestando contra as gigantescas fatias de renda, riqueza e poder desfrutadas e defendidas pelo 1% não têm um enfoque tão preciso quanto o dos argumentos de Marx, os quais vinham, infelizmente, envoltos na prosa muito retorcida e codificada da mídia censurada daquela época. E, aqui também, os alinhamentos ideológicos e os discursos simbólicos

mudaram. Alguns apoiadores do Occupy mencionavam Marx e citavam seus textos mais populares, mas, no geral, evitavam atizar o “medo vermelho” que surgiria à menção do marxismo.²³

Seja como for, o apelo de Marx em 1842-3 se dirigia à lógica, aos fatos e aos pontos em comum da experiência moral — sem nenhum “-ismo”, evitando qualquer referência ao texto proibido e, ademais, estrangeiro da “Declaração dos direitos do homem e do cidadão”, que datava da Revolução Francesa.²⁴ Felizmente para os apoiadores do Occupy, eles podiam contar com a Carta de Direitos dos Estados Unidos e com um Judiciário que respeita em ampla medida esses princípios, sobretudo a “igual proteção das leis”.²⁵ Os protestos de Marx ao rei da Prússia sobre esse ponto — qual seja, que o *Rheinische Zeitung* devia continuar em atividade como espaço protegido para o diálogo democrático entre povo e Estado — passaram em branco.²⁶ As perorações de Marx, em seu estilo conciso e direto, são muito parecidas com as do Occupy: “O ser humano deveria prevalecer sobre o dono da floresta”.²⁷ E, falando da posição da imprensa idealizada diante dos viticultores em dificuldades econômicas, ele escreve:

A atitude da imprensa diante das condições de vida das pessoas se baseia na *razão*, mas está igualmente baseada no sentimento. Por isso ela não fala apenas na hábil linguagem do julgamento que transcende as circunstâncias, mas também na linguagem apaixonada das próprias circunstâncias.²⁸

Embora esses escritos não despertem praticamente nenhum interesse — ou, no máximo, um interesse apenas muito superficial — dos comentadores, o próprio Marx os cita especificamente em seu prefácio autobiográfico de 1859 como elementos decisivos para a origem e o desenvolvimento de seu ativismo e de sua escrita:

[...] aqui cabem algumas observações sobre o curso de meus estudos político-econômicos [...]. Foi nos anos de 1842 e 1843, como editor do *Rheinische Zeitung*, que me deparei pela primeira vez com o

problema de ter de discutir os chamados interesses materiais. Os debates da Assembleia da Renânia [Dieta renana] referentes aos direitos de coleta de lenha nas florestas e de venda da terra nas propriedades rurais, a polêmica oficial [...] iniciada com o *Rheinische Zeitung* tratando das circunstâncias do campesinato do Mosel [...] forneceram as primeiras ocasiões para abordar questões econômicas.²⁹

E, muitos anos depois, Engels informava algo parecido:

Marx costumava me dizer que foi exatamente sua preocupação com a lei sobre o furto de madeira e as condições dos viticultores do Mosel que o conduziram da política pura e simples para as condições econômicas e, assim, para o socialismo.³⁰

Luta

A ideia de classe não era inédita na época de Marx, e tampouco a existência de classes na história — ou de estruturas classistas baseadas na hereditariedade do poder e do privilégio ao longo dos tempos — constituía novidade. “Sempre tereis convosco os pobres” era um truísmo muito citado e amplamente aceito,³¹ assim como a ideia de que um ou outro indivíduo poderia, contra todas as probabilidades, subir de posição social e/ou prosperar na riqueza, ou cair no esquecimento e/ou na pobreza, mas apenas em decorrência da intervenção divina ou — de modo bastante similar — das “preferências” ou excentricidades de alguém em posição elevada. A ideia de que outra estrutura social e outra formação política, muito diferentes, poderiam regularizar esse tipo de movimento — e, assim, eliminar até certo ponto as vantagens ou desvantagens de “berço” — eclodiu na Revolução Francesa (as colônias americanas não precisavam lidar com monarquias e aristocracias hereditárias de origem europeia assentadas no local). Desde então, autoritários e democratizadores têm se batido com essas leis, práticas, tradições, instituições, lemas e tabus.

Existe um texto de Marx e Engels que trata dessa situação, que também é nossa situação atual, com clareza e precisão maior do que qualquer outro texto de qualquer um dos dois.³² Evidentemente, ele é a fonte de uma citação decisiva, que veio a representar a perspectiva [*Ansicht*] ou a concepção [*Auffassung*] de Marx em forma de máxima ou de verdade incisiva:³³ “A história de todas as sociedades até agora é a história das lutas de classes”.

No entanto, no contexto da atividade política de Marx e Engels de meados ao final de 1847, esta era a frase de abertura retórica,³⁴ informando ao público de radicais democratizantes como eles deviam pensar sobre suas sociedades, famílias e associados, e também sobre si mesmos, para entender a importância de *agir* (isto é, de *fazer* a história), pactuar os objetivos e saber que tipo de ação adotar ou não. Trata-se de um documento programático sobre o pensar e o agir, mais do que de um exercício teórico sobre as instituições em geral ou um conjunto de regras para o Partido Comunista (o qual, na verdade, nunca esteve em jogo — o “Partido” parecia designar uma associação vaga e informal de pessoas de ideias parecidas, dispostas a correr riscos). Retoricamente, então, o texto reescreve a história e, assim, empreende uma crítica,³⁵ sem conceder muito espaço às historiografias tradicionais opostas. Com seu arrojo, ele dispensa nuances e ressalvas, o que também o diferencia das polêmicas *ad hominem*, que estariam operando “no calor do momento”, e dos textos acadêmicos de hoje, que adotariam um tratamento “equilibrado” ou pelo menos respeitoso com outras concepções.

O que aflora dessa frase curta e da explicação subsequente — que passou amplamente despercebida até os anos 1870 —³⁶ não traz nada de especialmente novo sobre a classe. E tampouco a ideia de luta é inédita; bastava lembrar a quantidade enorme de revoltas e levantes, rebeliões e tumultos de maior ou menor destaque. O que há de novo aqui é a ideia de que a luta, em nossa “época”, como expõe o texto, vale a pena e não se restringe às

eclosões que os historiadores quase sempre registram como fracassos. A luta que Marx e Engels identificam a todo momento é uma “guerra civil mais ou menos velada”, e assim a luta já está em andamento para os leitores, que não precisam começar do zero, mas já estão, queiram ou não, envolvidos nela.

As importantes seções I e II do *Manifesto* explicam a seguir como e por que as estruturas de classe das sociedades em industrialização, opondo-se às sociedades tradicionais de “ordens” ou “estamentos do reino”, serão diferentes. O texto procede recorrendo ilustrativamente a diferenças já visíveis em alguns locais, e a seguir extrai conclusões estimulantes para exortar os leitores à ação. Assim, o que o texto *não* faz, retoricamente, é obedecer a critérios descritivos para se mostrar “acurado”. O argumento retórico de Marx e Engels é, aqui, simplesmente binário, e decorre não de um levantamento sociológico ou de uma pesquisa política, mas de uma lógica da ação. É a lógica do “você é a favor ou contra?”, que apresenta lados opostos divididos por algo muito específico, a saber, a identificação de classe.

Visto que, historicamente, as classes existem e têm lutado, e visto que ordens e níveis de riqueza, privilégio e propriedade sobrevivem sob uma ou outra forma, a retórica comunista no *Manifesto* precisa dar destaque a algo muito diferente que distinga de maneira clara entre os comunistas e seus concorrentes e, assim, apresente esses rivais como desinformados. O que é diferente, explica o texto, é o poder enormemente produtivo da indústria moderna: os produtos inundarão os mercados e assim exigirão compradores com poder aquisitivo; compradores *en masse* precisarão ter salários em dinheiro, em vez de trabalharem na terra para ter bens de subsistência.

O texto do *Manifesto* desenvolve essa lógica de superprodução/subconsumo — não incomum na economia política da época — como uma oportunidade *política*, e exorta seu público a solucionar a contradição e assim evitar mais crises.³⁷ O texto supõe que essa solução deve provir do extremo do espectro

social correspondente aos trabalhadores, mas há brechas possíveis para outros situados em níveis mais elevados da sociedade. Esses indivíduos, sugerem Marx e Engels, podem chegar a compreender a questão e se juntar aos trabalhadores. Assim, a luta está em visível andamento, e encontra sua melhor conceitualização em termos de classes baixas *versus* classes altas. Mas Marx e Engels acrescentaram um elemento de inflexão: numa época de industrialização com alta produtividade e produção de excedentes, as (novas) classes trabalhadoras têm — ou terão — vantagem numérica sobre todas as demais. Visto que o número de trabalhadores industriais assalariados supera — ou superará — o número daqueles que ocupam níveis mais altos na escala de renda, riqueza e poder, e visto que o trabalho agrícola braçal e a manufatura artesanal acabarão entrando em declínio diante da mecanização, segue-se, explicam eles, que os processos decisórios democráticos hão de correr em sentido contrário às hierarquias existentes da riqueza institucionalizada e — como costumava ser o caso então — do poder político hereditário solidamente entrincheirado.

Como Marx e Engels escreveram no breve prefácio à edição “especial” do *Manifesto* em 1872, esse ensaio, depois de 25 anos, já havia perdido parte de sua força, o que implicava que a lógica simplificadora do texto não faria pleno sentido. Mas eles também invocaram os princípios duradouros apresentados — em algum lugar — no texto, embora se abstivessem de dizer em que consistiam precisamente. E sem dúvida se absteram de reelaborar os princípios num novo *Manifesto*, embora não se saiba claramente por quê.³⁸ Costuma-se apontar como explicação o avanço dos anos, mas os dois estão certamente envolvidos numa organização internacional mais elaborada, porém ainda bastante similar, a AIT.³⁹ Por um lado, o próprio Marx, em sua correspondência, apontou especificamente a luta de classes — em relação à

produtividade industrial moderna — como elemento característico de seus textos e atividades, do qual se orgulhava:

Agora, quanto a mim, não pretendo ter descoberto a existência de classes na sociedade moderna nem a luta entre elas. Muito antes de mim, historiadores burgueses já haviam descrito o desenvolvimento histórico dessa luta entre as classes [...]. Minha contribuição pessoal foi [...] mostrar simplesmente que a existência de classes está ligada a certas fases históricas no desenvolvimento da produção.⁴⁰

Por outro lado, anos depois, Engels tratou o *Manifesto* de 1848 como obra que exigia atualização, mas o fez com notas de rodapé em seu estilo acadêmico. Isso mostra que sua recepção posterior — e a recepção póstuma dos textos de Marx de modo geral — se deu como objeto de exame e debate “científico” ou “filosófico”.⁴¹ Essa abordagem, evidentemente, deixa um pouco de lado a força retórica do texto: o leitor apenas absorve verdades que foram parcialmente abstraídas da ação, em vez de captar a retórica criada para *promover* a ação. Em sua nota de rodapé de 1888, fica evidente que Engels tratava o texto, pelo menos em parte, como apresentação de proposições que podiam e deviam ser avaliadas não por sua força retórica, mas pelo grau de verdade descritiva que continham. O texto dizia: “A história de todas as sociedades** existentes até agora é a história das lutas de classes”. O duplo asterisco de Engels remetia a uma nota de rodapé retificadora: “Isto é, toda a história *escrita*. Em 1847, a pré-história da sociedade, da organização social existente antes da história registrada, era praticamente desconhecida”.⁴² No entanto, o asterisco simples que aparecia antes remetia a uma nota de rodapé em que Engels fazia um adendo mais voltado para uma atualização retórica do texto:

Por burguesia entende-se a classe dos capitalistas modernos, proprietários dos meios de produção social e empregadores do trabalho assalariado. Por proletariado, a classe dos trabalhadores assalariados modernos que, não tendo nenhum meio de produção próprio, estão reduzidos a vender sua força de trabalho para viver.⁴³

Em 1847, “*Bourgeoisie*” e “*Proletariat*” eram palavras que o alemão tomara de empréstimo ao radicalismo francês, as quais certamente soavam como novidades para o público e o levavam a uma nova maneira — a econômica — de enxergar as hierarquias sociais. Retoricamente, isso representava um progresso para os leitores de Marx e Engels, no mínimo por causa do reconhecido “atraso” germânico em relação à França, e também porque o mero uso repetido de expressões germânicas corriqueiras não daria ênfase ao agudo contraste entre a produção industrial moderna e as estruturas sociais concomitantes. Na concepção de Marx e Engels, *Bürgerthum* e *Arbeiterklasse* (ou, no segundo caso, o uso mais provável de *Pöbel*, ralé) eram terminologia reacionária e conformista.⁴⁴

A conclamação retórica de Marx e Engels à ação da classe trabalhadora contra a opressão econômica, à política democratizante contra o autoritarismo e a uma solução definitiva da “questão social” por meio da indústria moderna tem sido subestimada — e enfraquecida — por estratégias de leitura que reduzem seus argumentos no *Manifesto* a simples conclusões. Ao apresentar os argumentos como asserções descritivas, os comentadores têm despolitizado os sentidos do texto, visto que a força retórica original é transferida para juízos empíricos sobre os fatos. A afirmação do texto de que as indústrias modernas simplificam e intensificam as lutas de classe é, sem dúvida, redutora, mas, apesar disso, está mais a serviço de uma retórica da ação do que de uma generalização sociológica ou econômica, tanto naquela época quanto hoje. Um longo exame descritivo das discutíveis nuances dos sistemas de classificação social e uma investigação acadêmica para definir o que realmente é a classe teriam efeitos similares. Não admira que, nos rascunhos manuscritos posteriores para seu vasto estudo do capitalismo, os comentários de Marx para definir “classe” sejam minguaadíssimos, frustrando muitos de seus seguidores acadêmicos.⁴⁵ Desse modo, grande parte dos

elementos característicos das conceitualizações de Marx nesse nível desaparece, seja-se ou não impelido à ação pela força retórica do texto e pela lógica da ação que ele tanto se empenha em operar.⁴⁶

Tipicamente, desde a virada do século xx, ou seja, décadas após a morte de Marx, suas concepções de classe têm sido abstraídas de seus textos ativistas (tal como estavam disponíveis), e seu uso político da retórica tem sido condensado em esquemas descritivos e proposições empíricas. Assim, Marx vem a ter um modelo geral de classe academicamente robusto (derivado de comentários sobre a produção social humana igualmente abstraídos), uma concepção de luta como, de certo modo, intrinsecamente necessária à história e exemplos de análises concretas com alguns acenos às complexidades, que se desenvolvem na exposição explicativa de estudos de caso específicos.⁴⁷ Considera-se, mais particularmente, que Marx teria realizado uma “apresentação estrutural” das classes, definindo-as a partir de uma “base material” por meio da qual interesses “objetivamente divergentes” “causam” a exploração e, com isso, os “antagonismos de classe”. A “formação” de classe e a “consciência” de classe são então definidas como fenômenos “subjetivos”, nascendo de percepções individuais, e a política deve se dirigir necessariamente à demonstração dos “melhores interesses” de uma classe, a fim de invalidar as informações “incorretas” derivadas da “ideologia” burguesa ou outra. Essa decomposição analítica das obras de Marx, concentrando-se em determinadas frases do *Manifesto*, monta “áreas de pesquisa” de forma que os resultados científicos sociais — se ela for feita da maneira apropriada — espelharão objetividades e subjetividades existentes numa determinada conjuntura social.⁴⁸ Complementa-se a guinada narrativa do ativismo para a academia quando se passa a *julgar* o grau de acurácia dessas explicações em vez de examinar o uso político que a retórica da luta de classes *efetivamente poderia ter* — ou, em outros termos, esse reenquadramento dentro das ciências sociais cria quebra-

cabeças epistemológicos e testes empíricos anteriores a qualquer ação política prática que os indivíduos pudessem ter em mente.

As linhas do prefácio ao *Manifesto* previram de maneira notável o que veio a acontecer com o ativismo de Marx e, assim, com as ideias que tinham sido elaboradas retoricamente para gerar uma mudança social vinda “de baixo”. Elas apresentam o texto como um *exposé* intelectual, mas popular, anunciando em alto e bom som verdades que haviam sido ocultadas por falsidades e fantasias. Estas são calúnias e difamações, um “medo vermelho” levando a uma caça às bruxas. Evidentemente, essa caça se dava em larga medida em benefício de um conjunto variado de autoritários, reacionários e forças políticas menos “progressistas” — menos “progressistas” do que o comunismo anunciado, explicado e esclarecido pelo *Manifesto*. Em termos retóricos — e redutores —, o texto expõe as verdades do comunismo e sobre o comunismo, em contraposição ao “espectro” do comunismo — uma aparição falsa e assustadora — com que as “autoridades” pretendem neutralizar e então destruir a coisa real.⁴⁹

O “medo vermelho” veio a assombrar pessoalmente Marx nos julgamentos comunistas do começo dos anos 1850 em Colônia, e também mais tarde, quando foi usado para demonizar seu ativismo e, analogamente, para perseguir os adeptos de quase todo e qualquer programa político em favor de uma mudança radical. Marx definia a mudança radical sempre em termos locais e um tanto vagos dentro de uma concepção de luta pela soberania popular, mas enfocando estrategicamente as classes em oposição nessa luta. As estratégias e os princípios unificadores detalhados no *Manifesto* são, em geral, os que unificam subclasses em classes que se opõem mutuamente, e não tanto pressupostos ou asserções sobre a inclusividade e a igualdade que constroem uma “sociedade” singular em comum. Evidentemente, esse termo de consenso marginalizaria, negaria ou refutaria a ênfase específica sobre a

produtividade industrial moderna e a má distribuição de renda, riqueza e poder que o *Manifesto* se esforçava para explicar. Assim, Marx e Engels pretendiam afastar o “espectro” do comunismo que “persegue a terra da Europa”.⁵⁰

No entanto, o “medo vermelho” operou contra Marx e Engels ainda em vida, e opera até hoje na direita política, perseguindo os manifestantes do Occupy, mesmo que eles talvez nem saibam o que vermelho pode significar.⁵¹ Com essa demonização, é óbvio que há muito pouco estímulo para se explorar qualquer ideia “perigosa”, especialmente quando o ativismo requer um foco definido e a luta está em andamento. De todo modo, classe e luta afloraram juntas nesses protestos, e, como exposto acima, Marx tem aqui uma clara presença no pensamento motivacional e no ativismo democrático, mesmo que essa presença não se dê propriamente na forma conceitual com que seu “pensamento” tem sido analisado e parafraseado, tanto acadêmica quanto popularmente.⁵²

Conciliação

Dentro dos quadros liberais democráticos que se desenvolveram desde a época de Marx, a conciliação se transformou em virtude — na verdade, uma virtude muito específica e dominante. De John Stuart Mill a Isaiah Berlin e a John Rawls, os liberais se apresentam em oposição ao dogmatismo, ao extremismo, ao fanatismo, ao totalitarismo, à ditadura e similares. Evidentemente, consideram-se as guerras justas, sejam estrangeiras, mundiais ou civis, como espaços excepcionais em que não cabe conciliação. Mas há momentos de ambiguidade e confusão, como foram, notadamente, as estratégias de pacificação de 1935-9, quando o próprio princípio em si ficou um tanto desacreditado.

Mas desde então a conciliação recuperou sua condição de princípio liberal, embora nem sempre tenha operado em favor de políticas liberais. A Constituição americana se fundava numa série de acordos conciliadores, abertamente defendidos como tal até a Guerra Civil e bem depois dela. Mas alguns desses acordos acabaram por ser afrouxados, em especial em relação à escravidão e ao racismo, em última instância mais por decisões do Supremo Tribunal dos anos 1950 em diante do que apenas por meio de instituições representativas. As políticas liberais implementadas com a legislação sobre os direitos civis se deram mais por “*cloture*”, um procedimento do Congresso para acelerar a tramitação de leis e encerrar os debates, do que por uma conciliação fundada no consenso. À parte as “ameaças à segurança”, essa “disposição em conciliar” guarda mais traços de um modelo liberal do que os episódios revolucionários franceses, com manobras e disputas de vários tipos de extremismos para ganhar posição, enquanto os conciliadores liberais muitas vezes ficavam de fora.

Tais quadros se entrosam muito bem com a tática do “medo vermelho” mencionado no começo do *Manifesto* e discutido acima. A retórica redutora e simplificadora da ação desse texto e o tom semelhante que, na verdade, se encontra em toda a obra publicada de Marx têm fornecido uma quantidade incontável de citações, episódios e estudos de caráter que apresentam em traços aterradores Marx, suas ideias, suas atividades e quase tudo o que está relacionado a ele. Esse conjunto de imagens políticas alcançou status internacional nos anos 1890 e no começo do século XX, sobretudo nas intervenções militares antibolcheviques dos “Aliados” (isto é, britânicos e franceses) na Rússia pós-revolucionária entre 1918 e 1920. Após a Segunda Guerra Mundial, esse retrato de Marx ganhou status acadêmico em diversas versões, conforme os liberais da Guerra Fria postulavam ligações entre os totalitarismos contemporâneos, autodenominados comunistas, e o

“pensamento” de Marx, reunido e entendido dentro dessa moldura.⁵³ Depois que os “medos vermelhos” se amainaram pelo menos um pouco, Marx se tornou acessível a leitores sob outros traços que não os de “Doutor do Terror Vermelho”⁵⁴ ou os de teor adequado a um “Estudo sobre o fanatismo”.⁵⁵ Mesmo assim, ainda é raro encontrar alguém interessado em explorar na “vida e pensamento” de Marx qualquer traço da conciliação como estratégia, e não apenas como mera aceitação relutante e temporária de algum contratempo específico. Pelo contrário, a “conciliação”, quase por definição, serve como marcador separando liberais e Marx, sendo que, em sua época, essa divisão nítida e doutrinal que lhe é imputada não fazia sentido algum.

Apesar disso, deveria ser óbvio que, no começo dos anos 1840, a posição de Marx ao defender um projeto próprio do operariado industrial dentro de uma ampla coalizão de forças democratizantes era não só minoritária, mas representante dos interesses de uma minoria visivelmente muito reduzida em todos os países a que ele, Engels e associados queriam se dirigir. Assim, disso se segue que o ativismo de Marx tinha de buscar outros interesses de classe e personalidades políticas além dos radicais socialistas ou comunistas, que eram em número ínfimo em qualquer parte do mundo. De todo modo, na época não havia nenhuma personalidade genuinamente pública na política da classe trabalhadora, a não ser os suspeitos de agitação criminoso e rebeldes traidores.

Um exame dos registros históricos, mesmo em linhas gerais, mostra que era assim que Marx operava. Na verdade, em comparação a seus associados, somente ele e Engels eram radicais econômicos de maneira concreta e moderna, em oposição aos utópicos românticos e aos defensores de pequenas comunidades. Praticamente as únicas pessoas com quem os dois podiam trabalhar eram revolucionários/liberais de classe média. Alguns deles estavam envolvidos — como estivera Marx quando editava o *Rheinische Zeitung* — em negócios e interesses comerciais “progressistas” que se opunham,

discretamente, ao autoritarismo monárquico e ao privilégio aristocrático. Embora Marx tivesse fama — fundamentada ou não — de possuir uma retórica intransigente e atitudes pessoais categóricas, devem ter ocorrido algumas conciliações ao longo de seu percurso, do contrário ele não ficaria de maneira tão evidente “em pleno centro da coisa” com as forças democratizantes em Paris e Bruxelas, e depois nos eventos revolucionários de 1848-9, bem como nos anos de exílio londrino e de ativismo na AIT.⁵⁶

A estratégia política marxiana típica era se unir a forças democratizantes em comitês de correspondência ou associações “de amigos” similares — grupos de debates, corais comunitários, jantares sociais — que se dedicavam a tipos de atividades que pessoas de classe média, justamente por causa da classe a que pertenciam, podiam praticar sem problemas, muito embora houvesse vigilância policial. Marx e sua família foram várias vezes presos e deportados das residências em Paris e Bruxelas nos anos 1840 apenas por causa desses envolvimento, e não especialmente por serem estrangeiros ou não terem cidadania local. Como Marx tinha uma missão — promover uma perspectiva modernista, econômica e orientada pela luta de classes —, suas ligações conciliadoras com grupos e indivíduos menos radicais eram, sem dúvida, mínimas e estavam “sob o radar”. E certamente é verdade que ele e Engels operavam juntos em táticas para serem aceitos e divulgarem a perspectiva “econômica” que defendiam, a fim de que fosse adotada.⁵⁷ Mas, até aí, é nisso que consiste uma organização política e é assim que ela opera, sobretudo em grupos de pressão e partidos de filiação livre, salvo sob alguma intervenção decisiva das forças de repressão e intimidação.

Os registros de época de que dispomos também têm o filtro adicional imposto pelas condições da censura e pela necessidade de usar uma linguagem codificada na imprensa, bem como pelas ponderações sobre o público almejado e as circunstâncias do cotidiano, que muitas vezes não chegaram até

nós ou são quase incompreensíveis, em vista das diferenças entre o contexto da época e o contexto atual. Ainda assim, um breve exame do ativismo e das reflexões de Marx nos anos 1840 em Bruxelas — onde a repressão política era um tanto frouxa — ilustrará um modo de ação que ele pessoalmente não gostava muito de ressaltar (e muito menos seus comentadores). Também cabe lembrar que, na época, a conciliação não era a virtude que veio a ser mais tarde, visto que, de lá para cá, os autoritários de muitos lugares foram forçados a bater em retirada ou caíram em desgraça, e que, para aqueles entre nós com mentalidade mais ou menos liberal, basta um pequeno esforço para chegar a concessões mútuas — ou, pelo menos, houve períodos em que as coisas eram assim. Nos anos 1840, os revolucionários/liberais não dispunham desse luxo, e Marx precisava transigir, ao menos um pouco, para conciliar suas conclusões radicais com os projetos mais reformistas deles, mais numerosos e influentes — coisas que Marx não era.

Numa concessão extrema, temos a carta de Marx de 22 de março de 1845 — continuação de seu pedido de residência, de 7 de fevereiro, dirigido ao rei Leopoldo — concordando “em me comprometer, com minha palavra de honra, a não publicar na Bélgica nenhum trabalho sobre a política atual”.⁵⁸ Em vista das dificuldades — situação financeira, censura, repressão — ligadas à publicação de qualquer obra desse gênero, talvez não tenha sido uma concessão, ou pretensa concessão, tão grande quanto parece.

Um mês antes, escrevendo de sua odiada cidade natal, Barmen, a Marx, em Paris, Engels sugere uma cooperação conciliadora:

Vocês deviam escrever um artigo a cada quatro ou seis semanas [para o jornal *Vorwärts!*, dos *émigrés* em Paris] e não se deixarem ser “dominados” por seus humores. Por que [Mikhail] Bakúnin não escreve nada, e por que [August] Ewerbeck não se deixa persuadir a escrever pelo menos alguma coisa enfadonha?⁵⁹

A maioria das cartas de Marx desse período se perdeu. As cartas de Engels para ele apresentam o vívido quadro de uma política de alianças conciliatórias *in loco*, nesse caso em sua terra natal, antes de rumar para Paris. Lá ele pôde voltar a atenção para os trabalhadores, *émigrés* alemães, que se encontravam em grande quantidade nos distritos em recente processo de industrialização. Mesmo descontando o entusiasmo de Engels com sua causa (e consigo mesmo), é improvável que esse quadro das atividades políticas de classe média nas cidades gêmeas de Barmen e Elberfeld fosse totalmente inventado:

Ontem tivemos nossa terceira reunião comunista na maior sala e principal estalagem da cidade. A primeira reunião teve quarenta pessoas, a segunda 130 e a terceira pelo menos duzentas. Elberfeld e Barmen inteiras, da aristocracia financeira à *épicerie*, estavam representadas, excluído apenas o proletariado [presumivelmente por convenção social e circunspeção política].⁶⁰

Então Engels registra, em 25 de fevereiro: “Ontem à noite tivemos notícia de que nossa próxima reunião seria dissolvida pela polícia e os oradores, presos”.⁶¹ No dia 26, e na mesma carta: “Claro que agora desistimos [de outra reunião]”. E depois, com mais ênfase, mas certamente indicando uma estratégia de alianças conciliatórias, Engels retoma uma correspondência (agora perdida) entre ele e Marx, de um lado, e o filósofo “progressista” Ludwig Feuerbach, de outro:

[...] recebi uma carta de Feuerbach [...] [que] sustenta que, enquanto ele não demolir totalmente a baboseira religiosa, não pode se dedicar ao comunismo a ponto de defendê-lo em letra impressa [...]. Todavia, ele diz que é comunista e que seu único problema é como pôr o comunismo em prática. Há uma possibilidade de que ele visite a Renânia neste verão, e nesse caso deve vir a Bruxelas e logo lhe mostraremos como.⁶²

Se Marx tivesse objeções a tais planos e atividades, sua reação negativa certamente transpareceria nas cartas de Engels, mas não vemos qualquer sinal disso. Na verdade, como dito acima, temos amplas indicações de que Marx adotou as mesmas estratégias depois de se estabelecer em Bruxelas.⁶³ Sua

carta a Proudhon, de 5 de maio de 1846, convidando o ilustre escritor socialista e ativista político francês a participar de um comitê de correspondência internacional, foi uma espécie de “contato não solicitado” — os dois não se conheciam e Proudhon não respondeu. Mas Marx descreve um projeto eclético, incluindo os nomes de Engels e do associado belga Philippe Gigot, o que representa uma posição de conciliação, e não uma recusa em transigir:

O objetivo principal de nossa correspondência, porém, será o de pôr os socialistas alemães em contato com os socialistas franceses e ingleses, manter os estrangeiros constantemente informados sobre os movimentos socialistas que ocorrem na Alemanha e informar os alemães na Alemanha sobre o avanço do socialismo na França e na Inglaterra. Assim, há lugar para ideias e críticas imparciais [...]. E, chegado o momento da ação, evidentemente será de grande vantagem para todos ter conhecimento sobre a situação não só em casa, mas também no exterior.⁶⁴

A conciliação, porém, não era de maneira alguma uma prática acrítica. Marx acrescentou um pós-escrito denunciando o “sr. [Karl] Grün de Paris” como “nada mais do que um charlatão literário, uma espécie de vigarista que tenta mascatear ideias modernas”, acusando-o de patrocinar Proudhon como alemão e como intelectual, em seu estudo *Movimentos sociais na França e na Bélgica*, escrito em alemão e publicado pouco tempo antes.⁶⁵

O *Manifesto* defende a conciliação intraclassista e interclassista como posição estratégica, o que faz mais sentido do que a concepção liberal posterior de que a conciliação é (quase sempre?) uma virtude em si mesma. Retoricamente, o texto descreve um proletariado desunido por causa da concorrência (seria possível acrescentar outros fatores), combatendo, ou pelo menos em posição de combater, “os inimigos de seus inimigos”: monarquistas, grandes proprietários de terras, a burguesia não industrial, pequenos comerciantes. O *Manifesto* não alardeia essa flagrante conciliação (combater ao lado de um inimigo supremo), mas observa a burguesia exercendo apelo entre o

proletariado, angariando seu auxílio, atraindo-o para a ação política. Embora o problema seja que, assim, a burguesia está “cavando sua própria cova”, a dinâmica é a de conciliação de classes, entre os dotados de poucos recursos e seus exploradores imediatos. E ela opera ao inverso no *Manifesto*: a dupla dinâmica da pobreza *déclassée* e do esclarecimento intelectual impulsionará a conciliação da classe média com os proletários despossuídos. Essa explicação é antes uma consequência da lógica política do texto do que uma redução do argumento à conclusão única e contrafactualmente incorreta, ainda que dotada de grande força retórica, de que a vitória proletária é “inevitável”.⁶⁶

A maioria dos estudos sobre “a vida e o pensamento” de Marx enfatiza a natureza “falha” desses arranjos conciliatórios, apontando a rispidez dos comentários excludentes que às vezes Marx e Engels fazem, além do reiterado recurso de ambos a associados e correspondentes mais recentes. Essa redução, porém, já de início põe a conciliação — e mesmo a necessidade de uma grande dose dela — como condição necessária, mesmo que seja buscada de maneira crítica. Na verdade, é inconcebível que Marx pudesse ter pensado em outros termos. Ele deu uma contribuição substancial ao projeto de Engels e Moses Hess de traduzir para o alemão as obras de Charles Fourier e de criar uma coleção de textos socialistas utópicos similares escritos por autores franceses.⁶⁷ Em vez de desvalorizar esse episódio (na verdade, quase nada foi efetivamente compilado para publicação) à luz do olhar crítico sobre essas obras na seção III do *Manifesto* (em que a retórica era de explícita caracterização comunista, pois, afinal, era este o objetivo da obra), talvez seja mais fiel ao ativismo político — e ao concomitante pensamento político⁶⁸ — de Marx reabilitar os episódios de formação de uma aliança de classes, de nações e de ideologias.

Todavia, pode haver pontos de intransigência dentro da transigência. Engels, mais tarde, sugeriu que a tradução dos escritos de Fourier devia omitir, “claro, a bobagem cosmogônica” em notórios voos da imaginação.⁶⁹ Em certo

sentido, a estratégia deles — em vista da repressão, intimidação e hostilidade de todos os governos envolvidos — era: se não houver democracia, não haverá socialismo, e, se não houver socialismo, não haverá comunismo. Em seu modelo revolucionário francês, a democracia chegaria nas ruas e não se daria por conspirações, assassinatos ou usurpações: como, aliás, de fato ocorreu em 1848-9, sob várias formas institucionalmente limitadas e um tanto efêmeras, de Bruxelas a Budapeste. Depois desse período de sublevações, houve o retorno de um inflexível autoritarismo, com a volta dos governantes hereditários a seus tronos e palácios, denunciando os princípios da soberania popular. Mas a posição revolucionária se fizera ouvir, e nas décadas seguintes a reforma constitucionalista começou a fazer incursões (muito limitadas) na política europeia.

De volta ao futuro

A crise econômica de 1857-8 costuma ser vista como o primeiro “derretimento” global. Pânicos, bolhas e quebras financeiras já ocorriam na Europa desde o começo do século XVIII, mas essa crise específica surgiu nos Estados Unidos e envolveu as economias europeias que — sobretudo por meio do imperialismo — haviam se estendido globalmente e se interligado financeiramente a um grau até então inédito. Marx e Engels ficaram empolgadíssimos com as possibilidades revolucionárias que julgavam vislumbrar, conforme os acontecimentos se desenrolavam: “Ergueu-se o grito de classe entre os trabalhadores em todos os comícios nos Estados Unidos!”, escreveu Marx a Engels.⁷⁰ Mas é claro que eles estavam muito distantes do palco dessa ação, e na Grã-Bretanha tinham menos a celebrar.

A posição de Engels a respeito da conciliação tinha uma base analítica interessante. Ele e Marx estavam acompanhando a tentativa de Ernest Jones,

em meados dos anos 1850, de reviver o movimento cartista como uma campanha de amplas bases pela democratização, visto que a “Lei da Reforma” de 1832 praticamente nem chegara a ampliar o direito de voto. As reivindicações cartistas históricas haviam surgido na segunda metade da década de 1830 e encalhado devido ao pânico antirrevolucionário e aos temores protovermelhos de 1848 e 1849. As reivindicações abrangiam: sufrágio universal (masculino), parlamentos anuais, voto secreto, número igual de representantes, abolição das exigências de propriedade para a candidatura ao Parlamento e remuneração para os parlamentares (de modo que a posse de fortuna pessoal deixaria de ser um pré-requisito para o cargo público).⁷¹ Em sua maioria, tais reivindicações condizem com os termos ou, pelo menos, com o espírito democratizante das reivindicações para os “países avançados” arroladas no final da seção II do *Manifesto*, embora incluam várias medidas econômicas referentes à propriedade, ao trabalho, à educação e à nacionalização. Esse ângulo econômico era característico do olhar comunista sobre as sociedades modernas em processo de industrialização.

Na opinião de Marx, a proposta de Jones para uma grande conferência de coalizão nessa época era criar um “acordo” conciliatório entre trabalhadores e burguesia. Por esse acordo, os trabalhadores deveriam reduzir suas tradicionais reivindicações de melhores salários e condições de trabalho a uma única reivindicação — sufrágio masculino —, em vez de “*formar* um partido”, promover agitação política nos distritos manufatureiros e obrigar os políticos “burgueses” a fazerem concessões a *eles*.⁷² Isso ilustra bem a questão — que os democratas liberais costumam enxergar ao contrário — de que nem sempre são os oprimidos que se veem necessariamente obrigados (ou forçados) a fazer concessões, contanto que a política funcione de fato. Encerrado o episódio, Marx resumiu:

Apesar de minhas reiteradas advertências, e embora eu tivesse previsto exatamente o que iria acontecer — a saber, que ele [Jones] liquidaria a si mesmo e desorganizaria o Partido Cartista —, ele adotou o curso de tentar chegar a um acordo com os radicais burgueses. Agora é um homem liquidado.⁷³

O que quero argumentar aqui é que o ativismo de Marx é mais conciliador do que geralmente lhe creditam, e que seus textos têm uma dinâmica política mais realista do que sugeririam suas sarcásticas perorações e pretensas conclusões, citadas com tanta ligeireza. O movimento Occupy não parece ter chegado ao estágio de conciliação intramovimento em que as reivindicações programáticas seriam negociadas, de uma maneira ou de outra, por meio de uma efetiva conciliação, fortalecendo alianças que levariam a avanços políticos, de uma maneira ou de outra. Marx e Engels estavam, em grau muito limitado, com essa estratégia em andamento nos anos 1840, quando tinham associados e estavam em contato — até certo ponto — com alguns ativistas dos movimentos de massa e com eventos de rápido desenvolvimento, muitos deles consistindo em explosões espontâneas de insatisfação, incluindo revoltas e episódios violentos.

Mas, a partir da correspondência de ambos em 1857-8, podemos dizer que Marx e Engels não dispunham, naquela época, desse contexto de ativismo popular imediato, que na verdade não sobrevivera muito na zona geográfica euro-americana no final dos anos 1850 — nem mesmo num estilo Occupy frouxamente “organizado”. E, como estrangeiros na Inglaterra por tolerância do governo, eles não estavam em posição de se dedicar a grandes atividades políticas, que atrairiam a atenção da polícia. Além disso, trabalhavam contra eles tanto a situação de pobreza em que se encontrava a família de Marx, quanto a vida profissional de Engels, muito ocupada com a empresa familiar Ermen & Engels, em Manchester.

A década de 1860 foi uma história bem diferente, embora retomasse a década de 1840 numa escala maior e até mais internacional. Aqui também, os

comentários biográficos sobre Marx tendem a se concentrar nas concessões que ele não queria fazer, e não nas que fez, e, em particular — mais uma vez —, o enfoque das versões não marxistas tende a se concentrar num “fracasso” final que parece apagar as realizações positivas. O que quero frisar é que a perspectiva política em termos de classe e luta no interior de movimentos políticos democratizantes requer intrinsecamente a conciliação, e nisso as habilidades de Marx eram, em muitos aspectos, no mínimo tão boas quanto as de muitos outros. E suas atividades não eram necessariamente piores por evitarem as concessões que — como ocorreu com Jones — pavimentavam o caminho para a derrota e o desespero.

Marx não teve papel muito especial no desenvolvimento da AIT no começo dos anos 1860, nem foi de fato orador na reunião de fundação em Londres. O impulso veio dos sindicatos, preocupados com o achatamento salarial provocado pela concorrência entre os trabalhadores, sobretudo quando estes atravessavam a fronteira como imigrantes — questão com a qual Marx e Engels estavam plenamente familiarizados: suas atividades políticas secretas estavam voltadas para os imigrantes de língua alemã em Paris, Bruxelas e nos Estados Unidos. O que havia de diferente nos anos 1860 era o fato de tais organizações políticas serem publicamente toleradas, bem como, em particular, a tolerância muito restrita, mas de grande importância, que se estendia às organizações operárias, ainda que de forma variável e errática. Tais circunstâncias assinalavam uma profunda mudança em comparação à proibição e à perseguição, vinte anos antes, das atividades políticas, obrigadas a se manterem clandestinas.

Embora nenhum dos principais governos concedesse o sufrágio masculino universal e plenos direitos civis a todos, nem protegesse por lei os direitos dos trabalhadores de se organizar em oposição aos empregadores (pelo contrário), mesmo assim a repressão em alguns países europeus ocidentais era menos

abrangente, menos intensiva e menos incontornável, se comparada à dos anos 1840. Por outro lado, era possível a formação de alianças entre forças reconhecidamente heterogêneas tratando da “questão social”, frouxamente unidas e tendentes a divisionismos. Na fundação da Internacional, Marx foi nomeado para o Conselho Geral, mas seu enfoque econômico e suas ideias revolucionárias anticapitalistas (ainda que em última instância) representavam uma voz minoritária muito distinta e mal chegavam a ser uma “tendência”. A grande maioria dos alinhados com a AIT eram nacionalistas democratizantes, sindicalistas reformistas e utopistas variados defendendo colônias, instituições sociais e valores éticos e/ou religiosos cooperativistas.⁷⁴

Em vez de me concentrar nas discordâncias de Marx com inúmeros escritores e associados nos anos finais da década de 1860 e nessas (supostas) provas de seu gênio aparentemente desagradável, recorro aqui a dois documentos em geral tidos como de sua lavra. Pela descrição histórica exposta acima, deve estar claro que essa associação de trabalhadores é muito mais parecida com um grupo de pressão ou mesmo com um partido político social-democrata (abstraindo seu evidente perfil internacional) do que com o alinhamento ideológico muito mais cerrado do Partido Comunista revolucionário, ainda que putativo, de 1847, o qual, de todo modo, era minúsculo, “clandestino”, tendo-se perdido rapidamente na fumaça das revoluções democratizantes de 1848. Grande parte de sua fama — ou melhor, má fama — só surgiu com os “julgamentos comunistas” amplamente divulgados no começo dos anos 1850 e sua mitificada ressurreição no começo dos anos 1870 por iniciativa de uma facção socialista.⁷⁵ Os meados dos anos 1860, portanto, oferecem uma boa ocasião para examinar as habilidades de Marx na formação de alianças, que se baseiam necessariamente em acordos de conciliação e não consistem em muito mais do que isso.

O “Discurso inaugural da Associação Internacional dos Trabalhadores”⁷⁶ de Marx é uma espécie de retomada do *Manifesto*, excluído o resumo geral e abrangente da história humana. Concentra-se na história mais recente, examinando acontecimentos políticos como a Guerra Civil Americana (1861-5) pelo ângulo de seus efeitos econômicos e seu potencial para construir uma solidariedade operária apesar de todas as forças públicas e privadas unidas contra esse objetivo. O discurso defende a tese da pauperização, isto é, enquanto a produtividade e os lucros aumentam, os salários e recursos dos trabalhadores diminuem, o que não é diferente dos pontos levantados durante os protestos do Occupy. Além disso, refuta os argumentos econômicos em contrário, sustentando — como faz o *Manifesto* — que estas são hipocrisias do interesse próprio e do interesse de classe.

À diferença do *Manifesto*, porém, o discurso repassa vários sucessos que Marx credita devidamente ao ativismo, à solidariedade e à auto-organização da classe trabalhadora. Esses sucessos — que, décadas antes, eram apenas aspirações na situação política autoritária e repressora de então — incluem dados como a aprovação da Lei das Dez Horas em 1847: “um grande sucesso prático; foi a vitória de um princípio; foi a primeira vez que, em plena luz do dia, a economia política da classe média sucumbiu à economia política da classe trabalhadora”.⁷⁷

A seguir, Marx elogia o movimento cooperativo na esfera do consumo e as cooperativas fabris na esfera da produção:

Nunca é demais ressaltar o valor dessas grandes experiências sociais. Por meio da ação e não do discurso, elas mostraram que é possível obter produção em grande escala, e de acordo com as exigências da ciência moderna, sem a existência de uma classe de patrões empregando uma classe de operários.⁷⁸

Esse último aspecto contrasta, em termos retóricos, com a abordagem altamente — mas não exaustivamente — crítica dos socialismos como

alternativas ao comunismo que Marx e Engels haviam desenvolvido na seção III do *Manifesto*.⁷⁹ Em 1864, Marx extrai uma lição positiva: “o trabalho cooperativo deve ser desenvolvido em dimensões nacionais”.⁸⁰ A conclusão é a mesma nos dois textos, embora no discurso de 1864 pareça muito mais social-democrata — e, nesse sentido, reformista — do que no *Manifesto*. Sua retórica era menos explicitamente revolucionária, visto que a democratização estava em visível andamento. E assim — em contraste com os levantes de massa de 1848 — as forças antidemocráticas estavam em relativo recuo nos anos 1860, embora não derrotadas, não devendo de forma alguma ser subestimadas:

A conquista do poder político se tornou, portanto, o grande dever das classes trabalhadoras. Elas parecem tê-lo entendido, pois na Inglaterra, na Alemanha, na Itália e na França têm ocorrido ressurgimentos simultâneos [...] do partido dos trabalhadores.⁸¹

Aqui a política parece se alinhar muito mais a alianças e conciliações do que a desespero e combates de rua. Ou, em outros termos, o desespero e os combates de rua nos anos 1840 asseguraram alguns resultados notáveis nos anos 1860. Como o *Manifesto*, o “Discurso” de Marx aborda a situação internacional polarizada entre nacionalismos liberais nascentes (como na Polônia) e autoritarismo reacionário (como na Rússia).⁸² O texto afirma a necessidade de cooperação, assistência, apoio e alianças entre nações, mesmo quando contrariam o interesse imediato dos trabalhadores locais, como no caso de alguns operários britânicos apoiando o lado da União contra a “escravocracia” algodoeira sulista na Guerra Civil Americana. E a conclamação que encerra os dois textos é a mesma: “Proletários de todos os países, uni-vos!”.⁸³

Conclusão

Em conclusão, os termos “classe” e “luta” — postos como luta de classes — trazem o reconhecimento praticamente instantâneo das ideias de Marx e/ou dos termos definidores do marxismo, a redução póstuma e um tanto esquemática de seu ativismo político a “pensamento”. Mas ver o ativismo de Marx como atividade genuinamente política e concreta, em vez de enxergá-lo como pensador absorto em abstrações, mostra outro conjunto de circunstâncias. Essa perspectiva revisitada nos permite então chegarmos a juízos um tanto diferentes. Ao longo dos anos, a conciliação veio a soar estranha a essa política radical da “questão social”, e a Marx e Engels em particular, mas eles tiveram de praticá-la para ganhar pelo menos um mínimo de impulso e, de fato, para se engajar com outros em comitês e cenários organizacionais, nos quais sabemos que realmente operaram. Marx sem dúvida teria severas críticas a muito do que foi dito no, e em nome do, Occupy. Mas estaria lá, na manifestação, dizendo o que tinha a dizer e pressionando por uma solidariedade programática. As imagens e logos dos 99% afirmaram uma posição — mas se resumiram praticamente a isso — no que se refere a uma política ativista que pelo menos conceitualizasse as questões. Foi o que tentaram fazer Marx e Engels, e tiveram algum sucesso em levantes posteriores. E, depois de 1872, suas recomendações programáticas — e impressionante estrutura analítica — obtiveram certa base de apoio na política popular, com o desenvolvimento do eleitorado de massa. Ainda teremos de ver se e o que emerge do movimento Occupy e seus sucessores, no que concerne à “questão social”. Seus ativismos operam com práticas políticas de democratização e utilizam as estruturas constitucionais e institucionais que nos estão disponíveis — pelo menos por enquanto.⁸⁴

3. História e progresso

É UM POUCO DIFÍCIL LIGAR o ativismo político atual às aulas de história e, na verdade, às aulas de metodologia sobre as maneiras de pensar a história. Por melhor que seja a intenção de “aprender as lições” e “não repetir os erros” do passado, o passado nunca é muito parecido com o presente, e o presente nunca é muito parecido com o passado. A questão do ativismo político é formar ou defender uma visão do futuro perante a qual o presente se mostra insatisfatório. Essa característica da atividade humana decorre da convicção de que o sequencialismo é importante nos assuntos humanos: o que pensamos e fazemos em relação a alguma coisa num presente qualquer é estruturado por nós de uma forma única porque ocupa uma posição numa linha temporal em andamento. Geralmente presume-se que essa linha é unidirecional, irreversível, nem circular nem cíclica, pelo menos segundo o entendimento majoritário atual. Mas, em alguns contextos, o tempo foi e é hoje configurado de modo bastante diferente, e o ativismo político se empenha em “voltar o relógio”, revisitando uma “idade de ouro” ou apontando movimentos cíclicos e circulares que legitimam um ativismo de resistência à mudança.

Muito provavelmente, a retórica e o discurso político do ativismo no Occupy e no interior de amplas alianças semelhantes mencionavam todas essas abordagens do tempo e, portanto, da história. Mas, fora dos contextos especificamente sectários, a concepção hoje dominante nos discursos seculares

é a linha temporal unidirecional que — o que é paradoxal nesta nossa discussão — tende a desvalorizar a história como ponto de referência inicial ou importante. Assim, a pergunta “O que fazer?” no presente e para o futuro é muito mais envolvente em termos retóricos do que a pergunta “O que se fez no passado?”. Uma concepção atemporal da “natureza humana”, digamos assim, é ainda menos motivadora. Afinal, se tudo o que acontece é apenas a “natureza humana” como ela sempre foi, é e será, nem faz muito sentido, para começo de conversa, se dedicar ao ativismo político.

Outra maneira de encarar a questão, porém, é voltar a nosso pressuposto do sequencialismo e olhar Marx sob essa luz, em especial porque ele ficou famoso por uma “teoria da história”. Hoje, é possível que sua fama em muitos contextos acadêmicos decorra precisamente desse artefato intelectual, ou pelo menos em muitos contextos acadêmicos aceita-se amplamente que é preciso levar em conta essa “teoria”.¹

Por um lado, a conceitualização da história apresentada por Marx e Engels no *Manifesto*, por exemplo, e as especificidades da “perspectiva” deles nesse texto sobre a sociedade industrial moderna e seus supostos sucessores nas formações socialistas e comunistas se tornaram lugares-comuns após os anos 1890. Essas fórmulas não constituíam apenas uma ortodoxia socialista (minoritária), mas também se afiguravam, na reação política contrária, como uma doutrina perigosa a ser enfrentada e eliminada. Com o desenrolar do século XX e a sucessão de lutas entre bolcheviques e antibolcheviques, comunistas e anticomunistas, soviéticos e antissoviéticos, as obras de Marx foram reeditadas em escala verdadeiramente bíblica, e importantes historiadores se posicionaram na política a partir de sua relação frente a um “Marx” de sua própria lavra. Após a apropriação devida ou indevida das concepções e escritos de Marx, após sua elevação ao estatuto de doutrina, seja como “texto sagrado”, seja como “obra do demônio”, a posição de Marx

dentro de uma sequência histórica de recepções se estabeleceu como um conjunto de pontos de debate sobre a história. Não há como escapar a eles, e eles acompanham qualquer invocação do nome de Marx.

Por outro lado, houve também a recepção de suas ideias desacompanhadas de seu nome, e assim, tendo as qualidades de uma heroica virtude ou de um maligno vício se separado de determinadas concepções específicas da história, hoje lidamos também com pressupostos mais ou menos corriqueiros. Na verdade, esses mesmos pressupostos se tornaram lugares-comuns justamente porque — e quando — se dissolveu a associação deles com Marx. Vistas desse ângulo, as concepções de Marx sobre a história e sobre o papel das discussões históricas dentro dos ativismos democratizantes se mostraram de grande sucesso, e, quanto maior o sucesso delas, menos parecem “pertencer” a ele, e isso precisamente por causa do ardor ativista ilustrado acima.

A seguir, ao avançarmos na discussão, poderemos ver como isso se deu e, a partir daí, avaliar a que ponto o espectro de Marx assombra ativismos como o do Occupy. Mas aqui o objetivo não é lançar um espectro sobre o Occupy ou outros ativismos similares, e sim examinar com mais atenção o que eles têm a ver com a história. Desse modo, a ausência de aulas de história nesses eventos e debates não significa que os participantes não estejam fazendo suposições e adotando pressupostos sobre a história. Esses pressupostos se referem ao que é ou não significativo nos assuntos humanos, e a como a nova história-em-formação (isto é, um futuro melhor) impulsionará as lutas do presente.

Marx, Engels e a história

Em vista da dedicação de Marx ao ativismo comunista, a história como foco central pode parecer uma bizarrice pelas razões apresentadas acima. O que uma aula de história tem a ver com o empenho de mudar o mundo, em vez de

meramente interpretá-lo?² O início e o núcleo do texto mais explicitamente ativista de Marx e Engels, o *Manifesto* — seja em seu contexto original de 1847-8, seja em sua retomada com maior influência nos anos 1870 —, são uma aberta recapitulação histórica: como chegamos aqui vindo de onde estávamos? Além disso, é uma recapitulação estabelecendo definições: o que é a história, em primeiro lugar? Marx e Engels “problematizam” a própria noção de história e, por isso, oferecem uma nova resposta, totalmente reelaborada, para as duas perguntas. No entanto, isso por si só não estabelece uma ligação com o ativismo político, nem naquela época nem agora.

Ainda mais intrigante, talvez, é que o legado político de Marx foi interpretado — em seu tempo e desde então — como um projeto intelectual, e em particular como a enunciação e a defesa da “interpretação materialista da história”.³ Isso começou quando Engels cunhou a expressão, em 1859, na resenha de um livro que poucos na época teriam lido, em que parafraseia a concepção de Marx sobre a história para um público popular:

A proposição de que “o processo da vida social, política e intelectual em geral é definido pelo modo de produção da vida material”, de que todas as relações sociais e políticas, todos os sistemas religiosos e jurídicos [...] que surgem no curso da história só podem ser entendidos se as condições materiais de vida [...] forem rastreadas até essas condições materiais — essa proposição foi uma descoberta revolucionária [de Marx].⁴

Nesse contexto “rotulado” e abstraído, a “conclusão geral” de Marx e “guia para meus estudos”⁵ se presta a uma leitura preditiva, enquadrada especificamente pelo termo “materialista”, de Engels (não mencionado no texto original de Marx). Continuando com a resenha de Engels:

[Marx escreve:] “Em certo estágio de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em conflito com as relações de produção existentes ou [...] com as relações de propriedade em cujo arcabouço haviam operado até então. Essas relações deixam de ser formas de desenvolvimento das forças produtivas e se transformam em grilhões [...]. A mudança na base econômica leva, mais cedo ou mais tarde, à transformação de toda a imensa superestrutura.”⁶

Essa passagem transfere a discussão do sincrônico (como são as estruturas sociais) para o diacrônico (como uma determinada estrutura social se transforma em outra diferente). Esse processo, tal como Marx resume sua reflexão, gera termos e metáforas de grande força, mas sem explicação nem justificativa: forças produtivas, relações de produção (especificamente sistemas de propriedade) e uma dinâmica de desenvolvimento que enfrenta “grilhões”, assim prometendo uma transformação da “base” e da “superestrutura”. Essa mistura, como “guia” e “conclusão geral”, é bastante rústica — mais um enigma do que uma solução, um modo mais de colocar perguntas do que de oferecer respostas prontas.

Esse afã interpretativo de Engels ressurgiu na segunda metade dos anos 1870, com seus esforços para divulgar Marx, dessa vez com mais êxito. Após a morte de Marx e pelos doze anos que sobreviveu a ele, Engels continuou com essa conceitualização, enquadrando — e definindo — o “pensamento” de Marx, abstraído em proposições atemporais e teses preditivas, formulado com um caráter “materialista” de certeza, a qual sustentaria a luta de classes e a política socialista. Foi o que ele fez em introduções, prefácios, artigos de jornal e obras independentes que, desde então, tiveram enorme circulação. Desde o final do século XIX, um traço característico do marxismo têm sido as preleções sobre a história — com grandes doses de metafísica — e, na apresentação de Marx como “pensador”, a história frequentemente ocupa um lugar de honra.⁷

Depois de quase 150 anos de consenso, talvez pareça estranho achar que a “interpretação materialista da história”, no que se refere a Marx, é um tanto obscura e enigmática, em particular essa questão de “ter uma teoria da história”, e não só se e como a teoria dele é “materialista” e, claro, se é plausível ou não. Com efeito, um entendimento presente do que se considera ser a história, e do que se considerava ser no passado, tinha grande e evidente importância para Marx, pelo que podemos depreender de seus escritos

publicados, de seus materiais manuscritos e de seus “cadernos de excertos”. E, escrevendo como ativista e despontando mais tarde iconicamente na reedição do *Manifesto*, era mesmo com essa preocupação com a história — em termos metodológicos — que ele costumava dar início a suas discussões. É evidente, porém, que Marx estava *usando* a história, tal como ele e Engels a reconceberam, para incentivar a ação política, e não simplesmente escrevendo sobre ela para os intelectuais, os acadêmicos e/ou o leitor geral.

No entanto, desde o começo do século XX, a atenção ao que Marx tinha a dizer sobre a história como tal e sobre as circunstâncias e acontecimentos históricos que investigava transferiu-se para a pesquisa de textos e a leitura de perto — seguindo o modelo de Engels — a fim de determinar o conteúdo preciso daquilo que ele chamava de sua “perspectiva” ou “concepção”,⁸ embutido na expressão “teoria da história”. Isso levou a dois resultados: quando Marx é estudado, consideram-se realmente significativos apenas os textos tidos como pertinentes à questão — e, na verdade, os mais propícios para a abstração *enquanto* metodologia.⁹ O *Manifesto* contém muitas das mesmas ideias e termos (por exemplo, “grilhões”), mas não se presta à abstração de proposições, visto que sua retórica conclama mais as pessoas à ação do que os acadêmicos ao estudo.

A resenha de 1859 de Engels¹⁰ inaugurou o processo de enunciar a “teoria da história” de Marx, mas não o processo de defendê-la num debate sério, visto que a retórica de Engels era a da certeza na proclamação de verdades, que ele tomava como autoevidentes a partir da exposição, convenientemente contrastadas com ideias inferiores. O revolucionário russo Geórgui Plekhânov, autodenominado teórico do marxismo, foi o primeiro a defender e não só simplesmente expor a teoria de Marx. Fez isso em seu livro *O desenvolvimento da visão monista da história* (1895), escrito em russo e traduzido para o alemão em 1896. A ele se seguiram outros ensaios e estudos sobre “A concepção

materialista da história”, muito traduzidos e amplamente reeditados. Eles tiveram um importante papel na popularização da metáfora da base/superestrutura como traço definidor do marxismo, junto com o “materialismo dialético” como uma versão científica da metafísica hegeliana.¹¹ Este último derivava da obra sintética de Engels sobre uma “dialética”, deliberadamente extraída de Hegel, formulada como um conjunto de “leis” aplicáveis a “natureza, história e pensamento”.¹² Era um esquema tripartite projetado — mais do que textualmente derivado — sobre os (pouquíssimos) comentários favoráveis de Marx a respeito de Hegel e sobre suas incursões (ainda mais raras) na descrição de um “método” (o que pressupunha uma unidade em seu “pensamento”, em lugar da eficácia em seu ativismo).¹³ Pouco antes de morrer, Engels deu seu endosso pessoal às concepções expressadas por Plekhânov, comentando solidariamente a dificuldade de escapar aos censores russos e de defender a revolução num contexto tão autocrático e repressor.

A questão aqui não é aferir se esses resumos e paráfrases são ou não “fiéis” aos textos de Marx, e sim notar como a seleção de textos relacionados com uma “teoria” foi admitida e adotada enquanto um projeto de tipo acadêmico legítimo em si mesmo, ou — em relação a outros que empreendiam estudos semelhantes — como tais debates sobre a “teoria” foram considerados cruciais nos processos de posicionamento político ao se elaborar políticas socialistas e/ou revolucionárias. Na medida em que Plekhânov estava escrevendo para intelectuais subversivos e traidores, e trabalhando junto com eles, num contexto pré-constitucional e antiliberal, seu envolvimento com a filosofia e os filósofos reproduzia claramente as atividades e estratégias políticas de Marx, quando menos para fomentar uma consciência da transformação histórica e dos valores liberais do “Iluminismo”. Mas, em contextos menos repressores, esses debates — e, depois, as pesquisas marxistas — parecem constituir um

deslocamento da política para a atividade intelectual, em lugar do ativismo organizativo realmente empreendido por Marx. A dita teoria de Marx, com um vigor formulado nos termos de sua retórica ativista e *ad hominem*, foi escrita precisamente para enfraquecer aqueles intelectuais que imaginavam fazer política quando o que estavam realmente fazendo era filosofia ou, no caso de Proudhon e dos *proudhonistes*, uma “economia filosófica”.¹⁴

Dito isso, Marx — ainda que involuntariamente — inaugurou discussões que o converteram num “teórico” de enorme importância. Esses esforços intelectuais mudaram profundamente o que os historiadores consideram ser a história e o que constitui uma estratégia historiográfica legítima. E, ao mesmo tempo, esses debates vincularam historiografia e filosofia, por exigirem “fundamentos” ontológicos e epistemológicos para a historiografia, em vez de suporem meramente um constante “interesse humano” pelos “grandes homens” ou adotarem uma posição de correção moral radicada na religião ou no nacionalismo. A estratégia de Plekhânov — enquanto narrativa política — foi a de situar a teoria da história de Marx numa sequência de “materialismos” politicamente progressistas, em que o ateísmo, a matéria em movimento e as atividades produtivas sociais forneciam o conteúdo necessário para definir mais sua suprema realização. Segue-se daí que os historiadores em geral, partindo de perspectivas religiosas, morais, nacionais e de “interesse humano”, se posicionaram contra esse reducionismo “materialista” e “econômico” tão explicitamente declarado, e em particular contra a metafísica “dialética”, tal como era sustentada por Plekhânov e seus *confrères* autointitulados como “marxistas”. Desde então, ironicamente, muitas vezes os marxistas têm se visto na incômoda situação de se posicionar contra os textos existentes de Marx, os quais — exceto em raríssimos comentários resumidos como “guia para meus estudos”¹⁵ — têm um caráter que mais explora do que reduz a certezas, mesmo quanto à atividade “econômica” como base “material”.¹⁶

Essa abordagem estreitou consideravelmente o campo de visão da maioria dos comentadores — aliás, de maneira bastante paradoxal — na mesma época em que se compilava, se transcrevia e se publicava uma quantidade imensa de escritos de Marx, inclusive extensas indagações históricas e rumações exploratórias. E, dentro desse campo de comentários com foco altamente concentrado, empregaram-se esforços consideráveis para determinar se e em que sentido essa “teoria”¹⁷ era verdadeira ou falsa, e — bastante extensamente — em que bases epistemológicas seria possível conduzir tal exame e julgamento.

Os grupos de “marxismo analítico” do final dos anos 1970 e dos anos 1980 adotaram uma abordagem autodenominada “rigorosa” da “teoria” da história e se notabilizaram por reunir filósofos da linguagem, historiadores econômicos e estudiosos da teoria dos jogos e da escolha racional.¹⁸ Declarando-se contra a metafísica hegeliana e as rumações engelsianas sobre uma dialética “materialista” (mais tarde abastardadas como tese-antítese-síntese e outras versões do “materialismo dialético”),¹⁹ os marxistas analíticos fundavam suas obras num empirismo que diziam ser concordante com a ciência. Em sua visão de ciência, a validação (ou, pelo menos, a falsificação) consistia em requisitos rigorosos na construção de proposições que poderiam ser testadas contra os fatos na história, revelados pela pesquisa histórica. O minimanifesto dessa “escola” afirmava que seus trabalhos

pretendem exemplificar um novo paradigma no estudo da teoria social marxista. Não serão dogmáticos nem puramente exegéticos em sua abordagem. Examinarão e desenvolverão a teoria inaugurada por Marx, à luz da história interveniente e com as ferramentas da ciência social e da filosofia não marxistas.²⁰

A esperança deles era que “assim o pensamento marxista será libertado dos métodos e pressupostos cada vez mais desacreditados que ainda são amplamente considerados essenciais a ele, e se estabelecerá com maior solidez

o que é verdadeiro e importante no marxismo”.²¹ Tal abordagem pressupunha, evidentemente, que reescrever a prosa de Marx em termos dessas proposições era prestar um serviço (na verdade, um exercício em sua “defesa”) e que os cientistas acadêmicos poderiam — para o bem de todos — decidir a verdade (ou não) da “teoria” assim atribuída a Marx, ou, melhor, daquelas passagens em certos textos dele tidas como sua “melhor abordagem” do assunto.

Os marxistas analíticos montaram espantosos quebra-cabeças quanto à determinação linguística, examinando em especial de que forma poderiam definir e relacionar termos descritivos, como “modo de produção”, “forças produtivas”, “relações de produção”, “base econômica”, “superestrutura ideológica” e congêneres (abstraídos sem contexto político de algumas poucas passagens de textos publicados e de rascunhos manuscritos), de uma maneira mais lógica do que a de Marx. G. A. Cohen analisou e dividiu as expressões de Marx (reconhecidamente vagas e “indicativas”) nessas principais proposições:

- a) As forças produtivas tendem a se desenvolver ao longo da história (a Tese do Desenvolvimento).
- b) A natureza das relações de produção de uma sociedade se explica pelo nível de desenvolvimento de suas forças produtivas (a Tese do Primado [das forças produtivas] propriamente dita). [...]
- c) Os homens são [...] até certo ponto racionais.
- d) A condição histórica dos homens é de escassez.
- e) Os homens possuem um tipo e um grau de inteligência que lhes permite melhorar sua condição.²²

Cohen investigou longamente quais seriam as relações estruturais vigentes e as alegações preditivas falsificáveis que poderiam ser deduzidas da prosa de Marx agora reescrita. Esses problemas incluíam, em especial, a verdade (ou não) do “determinismo” econômico ou tecnológico na efetivação da mudança histórica de um modo de produção para outro e, em última instância, decidir se a revolução proletária é “inevitável” (ou não), dada a estrutura “lógica” atribuída às concepções e suposições “razoáveis” de Marx referentes à

“natureza humana” que ele então aduziu ao texto de Marx.²³ Em vista do ferrenho compromisso com o “rigor” metodológico esposado pelos marxistas analíticos, que radicavam suas alegações numa filosofia da ciência como conjunto universal e singular de suposições e protocolos, o projeto, ao fim e ao cabo, inevitavelmente concedeu pouquíssimo crédito a Marx em seus termos do século xx. Numa peroração da década seguinte, Cohen escreveu:

Chamei meu livro sobre a teoria da história de Karl Marx de *defesa*, porque nele defendi o que considerei [...] ser verdadeiro [...]. Em data mais recente, porém, vim a me perguntar se a teoria defendida no livro é verdadeira [...]. Não que eu creia agora que o materialismo histórico é falso, mas não sei ao certo como dizer se é ou não é verdadeiro [...]. Tentei [...] tornar a teoria mais determinada e, com isso, esclarecer suas condições de confirmação, mas [...] é preciso um grau de elucidação consideravelmente maior.²⁴

Os próprios termos “analíticos” pelos quais o “rigor” era expressado (por Cohen e outros) já eram, na época, objeto de crítica por parte de estudiosos revisionistas da sociologia e da história da ciência,²⁵ e também de pós-estruturalistas desenvolvendo uma concepção radicalmente distinta da linguagem, da verdade e da lógica.²⁶

O que se destaca pela ausência na maioria dessas discussões “abstratizantes”, “analíticas” ou não, é qualquer compromisso sério com aquilo a que se destinavam, no contexto próprio de Marx, as concepções por ele assinadas — o que é a história, como se dá (ou não) a mudança, em que consiste uma mudança significativa. Em suma, que diferença faz para um ativista — imbuído de concepções críticas sobre o presente e comprometido com um futuro melhor — envolver-se com a “história” em termos de conteúdo e metodologia? Como se supõe que tais discussões vão agregar um público, aglutinar um movimento, avançar para um objetivo? Uma parte da resposta a essa pergunta se encontra na natureza da política, durante a época de Marx, nos Estados germânicos dos anos 1840 e 1850, onde a discussão de

questões e sugestões de mudança era quase unanimemente malvista e onde não havia nenhuma constituição concedendo soberania ao povo e, portanto, nenhum público bem-informado.²⁷ Os intelectuais universitários eram, na melhor das hipóteses, tolerados, mas não protegidos — ou, em casos mais notáveis, nem tolerados, tornando-se sujeitos à exclusão e à perseguição. Com 23 anos de idade, Marx, então com doutorado recente, recaiu diretamente nessa segunda categoria, mas continuou a fazer o que sabia fazer bem, ou seja, conduzir um combate de ideias (qualquer outro tipo de combate era eliminado o mais depressa possível). Nos Estados germânicos, discussões desse tipo eram aceitas na imprensa apenas depois de sofrerem emendas suficientes dos censores ou de entrarem clandestinamente vindas do estrangeiro, em geral da Suíça, da Bélgica ou da França. Os escritos de Marx — matérias liberais, polêmicas intelectuais *ad hominem* e um panfleto e manifesto popular de “reivindicações”²⁸ — recaíam nas duas categorias: censurados e contrabandeados.

Embora isso possa estabelecer um contexto com espaço para discussões de alto nível sobre a história e até talvez para um público, ainda que muito reduzido, mesmo assim não explica por que Marx — e, às vezes, Engels — dedicou uma notável quantidade de energia cerebral a questões desse tipo. Por que não formular o programa, redigir a concepção, apresentar os discursos e fazer a panfletagem? No entanto, o que sabemos pelas pesquisas recentes é que os dois redigiam seus textos ativistas — basicamente críticas aos socialistas e comunistas alemães contemporâneos —*excluindo* algumas de suas reflexões sobre questões mais tarde reunidas como a “interpretação materialista da história”.²⁹ Não era, porém, uma exclusão completa, mas antes um processo de editar e eliminar materiais apenas exploratórios e digressões expositivas para apresentar itens muito mais concisos sobre a história àqueles que eram tidos como opositores, por exemplo Bauer e Proudhon.

Assim, aqui estamos observando um efeito de recepção: nossos dois autores conduziam debates polêmicos *ad hominem* com personalidades da época sobre questões e possibilidades políticas também da época; mais tarde, os leitores passaram por cima deles, julgando-os incompreensíveis ou, muitas vezes no caso de Marx, extremamente enfadonhos. O que outros leitores posteriores deduzem ou resgatam, de modo geral, são raciocínios e conceitos mais abstratos que poderiam ajudá-los a pensar sobre questões e possibilidades políticas de *sua própria* época. Nos anos 1840, porém, o cerne do debate não eram as abstrações: na verdade, para Marx e Engels o cerne era que seus interlocutores eram abstratos *demais*, e não apenas abstratos de uma maneira equivocada, daí a determinação de ambos em não discorrer *demais* sobre a “história”.

Visto que *todos* os seus interlocutores nos anos 1840 eram vigorosos defensores do constitucionalismo e da soberania popular, talvez pareça estranho e até distorcido que Marx e Engels dedicassem tanto tempo a criticar companheiros intelectuais que — em certo sentido — estavam do mesmo lado. Esses interlocutores se diziam socialistas ou comunistas ou, pelo menos, estavam dispostos a sugerir que tais assuntos — isto é, a “questão social” — contavam com sua atenta simpatia. Mas, conforme dissemos antes,³⁰ os princípios constitucionais de soberania popular eram, nos Estados germânicos, revolucionários por definição e, portanto, sediciosos, constituindo em última análise uma traição. Marx se concentrou em refinar as ideias comunistas como indispensável prolegômeno a um ativismo revolucionário e liberalizante, que ainda não existia a não ser entre sussurros clandestinos, pois não precisava pregar aos já convertidos. Em vez disso, ele tentou levá-los — aos já convertidos a um liberalismo revolucionário — a um melhor entendimento da situação vigente, a uma avaliação sóbria da oposição e a uma visão realista do potencial do momento.

Engels, sob esse aspecto, tinha um histórico mais interessante, pois dispunha de outros contextos e, quando formou parceria política com Marx, na primavera de 1845, já havia publicado cerca de cinquenta artigos de jornal e um livro respeitável. Isso porque Engels morara e trabalhara na Inglaterra, tendo considerável conhecimento e ligações políticas com o cartismo e a propaganda democratizante da época, além de possuir experiência concreta das classes industriais, comerciais e (fato menos usual) trabalhadoras. Ao contrário da situação nos Estados germânicos, o contexto britânico incluía manifestações de massa e acarretava a repressão e a perseguição em massa, não simplesmente individual. Embora basicamente concentrados sobre os eventos da época, os textos ativistas de Engels, em inglês e em alemão, ainda assim lidavam com temas que combinavam com os interesses de maior sofisticação filosófica e metodológica de Marx pela história. Com efeito, Marx afirmou mais tarde que Engels chegara às mesmas conclusões que ele, mas “por outro caminho”, mencionando em particular *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* (1845),³¹ livro em alemão e decididamente não histórico de Engels. No entanto, isso apenas recoloca o enigma: por que o ativismo comunista exigia uma discussão desse tipo — sobre a história e o método histórico — como ponto de partida?

Passados cotidianos e futuros cotidianos³²

O enigma se resolve quando examinamos a estratégia retórica de Marx para mobilizar seus colegas comunistas que, mais do que *confrères*, eram forçosamente rivais. Assim, sustenta ele, para entender o presente é preciso entender o passado. E disso ele extrai o inverso: se por trás dos juízos políticos sobre o presente está um entendimento errado do passado, segue-se que esses juízos políticos serão errados. Tais juízos políticos podem, claro, se referir ao

que há de errado no presente — que, para os comunistas, era a “questão social” da pobreza, da desigualdade, da opressão e do autoritarismo —, também abordando qual exatamente seria a maneira de organizar o futuro próximo e o futuro distante a fim de melhorar, reformar e revolucionar a experiência social humana.

Comunistas e socialistas — naquela época, os termos eram amiúde intercambiáveis, embora nem sempre — ofereciam inúmeras visões do futuro, o qual, evidentemente, era o núcleo retórico e político da questão. O contexto intelectual do período tem sido reconstruído ao longo dos anos em vários tipos de recepção acadêmica; o que agora é mais difícil de captar é o senso de engajamento ativista e popular — com seus entusiasmos e ingenuidade —, visto que tende a não aparecer no registro histórico e, quando aparece, é mais sob forma visual (e, em data mais recente, oral) do que escrita. A despeito de todos os atritos internos, porém, os textos de Marx e Engels captam um pouco dessa intensidade emocional e desse foco político, visto que são, em si mesmos, uma recepção-do-momento, e não uma exposição filosófica “para a posteridade”.

Paradoxalmente, os estudos contextuais sobre Marx e Engels dificultaram a apreensão desse aspecto, pois o enfoque acadêmico geralmente abarca os dois, os escritos de ambos e o que puder ser resgatado em termos intelectuais para futuro interesse. Devido a esse enfoque, os interlocutores — tão importantes na época e para os textos dirigidos às comunidades envolvidas — tendem a sumir no pano de fundo, na medida em que, ao contrário de Marx e Engels, se tornaram figuras menores, embora apenas para nós e não para seus contemporâneos e, em particular, para Marx e Engels. Assim, os diálogos costumam ser lidos apenas numa direção, e Marx e Engels ficam monologando. Todavia, o problema adicional é que o ardor da época agora parece estranho, visto que a política desaparece junto com as personalidades.

De todo modo, as condições políticas nas sociedades já democratizadas deixaram de lado o tipo de autoritarismo miúdo porém poderoso então vigente, contra o qual lutavam os radicais. Por que Marx e Engels iriam se envolver com tais nulidades? E por que eram tão ardorosos a esse respeito? Quando se trabalha a partir de textos e de pressupostos muito posteriores, é comum que essas perguntas surjam, mas em geral não se chega a nenhuma resposta realmente convincente. Por isso é interessante voltar a um texto que capta um pouco da imediaticidade vivida por Marx e Engels.

Embora muito crítica, depreciativa e muitas vezes sarcástica, a seção III do *Manifesto* oferece um *tour d’horizon* de socialismos e comunismos dos anos 1840, ordenados por valência política e tendência intelectual. Marx já tinha intenções de publicar um levantamento crítico sobre o assunto, e Engels já possuía considerável experiência concreta como jornalista, com reportagens sobre tais temas. O que se destaca na discussão (agora pouco lida) apresentada no *Manifesto* não é apenas o cáustico desprezo que Marx e Engels certamente nutriam pela religião em geral e pelo cristianismo em particular, mas também seus juízos depreciativos a respeito tanto das “colônias” e experiências utópicas em pequena escala quanto dos retornos de tipo rousseauiano a modos de vida agrários e outros “simples” e “naturais”. Isso nos mostra de onde Marx e Engels *não* queriam partir: de soluções baseadas na fé, do isolacionismo de pequenos grupos em pequena escala, de idílicas autogestões pré-industriais, “naturais” ou não.³³

Em lugar disso, Marx abordou essa mistura de ideias sobre a humanidade (passado, presente, futuro) adotando positivamente uma alternativa, que ainda hoje se destaca como tática ativista, conforme será demonstrado aqui. Num lance sagaz, o objetivo era político: esses socialismos e comunismos não funcionariam como solução porque os problemas do presente eram vistos de modo equivocado, e isto porque a natureza da história — e, assim, da

mudança histórica necessária para transformar um presente problemático num futuro melhor — era vista de modo equivocado. E a própria história era vista de modo equivocado — ou, na maioria dos casos, nem sequer era vista — porque a civilização era vista de modo equivocado. Além disso, a civilização era vista de modo equivocado porque a própria humanidade era vista de modo equivocado. Como cadeia lógica rigorosa, isso talvez faça sentido em seus próprios termos, e em termos de ativismo político também poderia congrega — ou não — um certo público. O *Manifesto*, nas seções I e II, era sem dúvida uma boa tentativa de congrega um público nos anos 1840, embora seu conteúdo tenha alcançado circulação maciça apenas mais tarde, no contexto dos anos 1870 — mas, de todo modo, àquela altura já se afastara um pouco das questões de momento, como Marx e Engels prontamente admitiam.³⁴

Deixando de lado as questões notoriamente discutidas — se e em que sentido os textos de Marx e Engels representam uma “teoria”, e, em caso afirmativo, em que sentido essa “teoria” é ou não é “materialista” ou “determinista” (palavras que não são empregadas em momento algum no *Manifesto*) —, vejamos quais parecem ser os princípios a que Marx e Engels se referiram em 1872, mas que não constavam no prefácio conjunto à edição “especial”.

- As pessoas — não entidades imateriais ou sobrenaturais — fazem a história.
- São os processos comuns da produção e do consumo no dia a dia que realmente importam à maioria das pessoas no passado e no presente — não dinastias ou batalhas.
- A civilização se baseia na produção e no consumo que é excedente à subsistência como agregado social — não em princípios morais, valores, arte ou coisas do gênero.

- A divisão do trabalho (ou do não trabalho) e a divisão do consumo (seja no nível ou abaixo do nível de subsistência, seja no nível do luxo ocioso) são características das sociedades civilizadas.
- Essas gradações — jurídicas e políticas — na necessidade ou obrigação de trabalhar e nos recursos disponíveis para o consumo de grupos e indivíduos são fontes previsíveis de dominação, resistência e luta como uma questão estrutural, sobre a qual ou dentro da qual os indivíduos, em termos realistas, pouca escolha têm.
- As ideias religiosas, morais, intelectuais, artísticas e políticas sobre o governo geralmente provêm dessas profundas brechas de luta na estrutura (e geralmente são contestadas dentro delas) — por mais complicadas, variadas e contraditórias que sejam em seus detalhes.
- A indústria moderna marca uma ruptura com os tipos anteriores de tecnologias e, assim, de gradações sociais e instituições políticas, por causa de sua produtividade muito maior, resultante da produção movida a vapor e de processos automatizados de manufatura, recentemente introduzidos.
- As conquistas e o comércio convertem essa atividade econômica intensificada e intensificadora em fenômeno realmente mundial, e cada vez mais globalizado.
- As desigualdades de riqueza e poder estão se tornando mais, e não menos, extremas à medida que essas estruturas e forças se desenvolvem, e os movimentos e políticas igualitaristas em contrário exigem uma considerável luta política.
- O contraste entre o potencial produtivo para bens e serviços e os padrões altamente diferenciados de trabalho e consumo vão se tornar mais flagrantes — embora as reações políticas venham a ser extremamente variadas.

- Essa “perspectiva” sobre a história apresenta de forma precisa a “questão social”, que o comunismo deve resolver — em oposição a outras concepções que são menos informadas historicamente e/ou menos plausíveis como estratégias políticas.

Ou, como diz o *Manifesto*, “a história é a história das lutas de classes”. E é nas “lutas de classes” que os comunistas devem se colocar politicamente, aplicando as mensagens acima e extraindo conclusões locais para a ação.³⁵

Por um lado, essa mensagem foi imensamente inspiradora nos movimentos políticos mundiais, tanto nos social-democráticos nos Estados nacionais estabelecidos quanto nos contextos das lutas de libertação nacional e de construção nacional no mundo em decolonização. A ideia de que a expansão global dos processos modernos mecanizados e altamente produtivos de extração de recursos, fabricação de produtos e transporte pesado é praticamente irrefreável por qualquer razão que seja parece plenamente plausível em vista dos padrões de produção e consumo que servem para conceitualizar e mapear a globalização.³⁶ Sem dúvida, as sociedades e os Estados grandes e pequenos que resistiram às forças internacionais do mercado e à política das grandes potências pelas mais variadas razões geralmente sucumbiram, de diversas formas, às mudanças sociais que Marx e Engels haviam esboçado já nos anos 1840. Naquela altura, as fábricas movidas a vapor e os sistemas de transporte pesado estavam apenas se iniciando, sobretudo no contexto da Grã-Bretanha, com suas colônias e outras áreas de comércio e conquista. Como o *Manifesto* expõe em termos descritivos de grande força:

O aproveitamento das forças naturais, o maquinário, a aplicação da química à indústria e à agricultura, os navios a vapor, as ferrovias, o telégrafo, o desmatamento de continentes inteiros para o cultivo, a canalização de rios, populações inteiras brotando da terra [...].³⁷

Por outro lado, desde então perdeu-se um pouco do entusiasmo ativista e do ineditismo intelectual, o que é compreensível na medida em que a linguagem de Marx e Engels ficou datada e seus pontos de referência da época se obscureceram. Apesar disso, a “perspectiva” se tornou quase um lugar-comum, um fato consumado. E o que talvez surpreenda é que grande parte desse enfraquecimento foi assumida pela exegese acadêmica, por verificações, ataques, defesas e debates de segunda ordem, isto é, indagando-se quais seriam as bases para fazer tais alegações e formular tais juízos. Esse uso de Marx, porém, apresenta uma característica marcadamente circular. Para “testar” a validade de suas teorizações, é preciso saber de antemão o que a “história” realmente é e, dentro dela, o que já se sabe ser importante. Quer se trate do “choque de civilizações”,³⁸ de “grandes guerras” específicas, da ascensão ou queda da democracia como forma política, da criação de mercados mundiais por meio de empreendimentos capitalistas, em suma, seja qual for a questão, a alegada obsessão de Marx com as ditas explicações econômicas e determinismos a ele atribuídos tem sido testada contra a opinião corrente sobre a humanidade, a sociedade e a civilização, que é exatamente o que Marx, em seu tempo, estava tentando deslocar.

Adotando aqui outro ponto de vista, sugiro que — estando a abordagem de Marx e Engels “certa” ou “errada” segundo critérios exógenos — o que impressiona em sua revisão da história é, no fundo, a questão da definição: eles sustentam que o que conta como história, e como mudança histórica importante, se apresenta em primeiro lugar como uma pergunta. Assim, a típica pergunta argumentativa se “a economia determina [ou não] a história” já traz a pergunta realmente interessante: o que vale a pena encarar como interessante o suficiente — e, em particular, para quem e por quê — para fazer da história uma questão importante, por mais diferente que ela possa ser da historiografia convencional, profissional e acadêmica?

O resultado de se formular tal pergunta e de respondê-la nos termos de Marx e Engels apresenta um aspecto curiosamente arqueológico: à falta de textos escritos, o que importa são os artefatos, como na chamada pré-história. Se seguimos apenas os textos, isto é, se trabalhamos apenas a partir da época em que havia registros escritos, essa abordagem usual realmente rejeita um dos argumentos interessantes apresentados no *Manifesto*: as ideias expostas nos textos já guardam algum vínculo — por variável que seja — com as relações e instituições socioeconômicas por meio das quais o excedente da produção fica disponível para ser desigualmente distribuído e consumido, em qualquer base que seja. Como os textos escritos já pressupõem essas relações como regra, em geral não discorrem longamente ou não falam muito criticamente sobre elas; portanto, o que lemos nesses escritos, como dizem Marx e Engels numa citação retoricamente redutora, mas muito expressiva, corresponde ao seguinte: “As ideias de uma época sempre foram as ideias da classe dominante”.³⁹

Claro que essas ideias em textos históricos podem ser verificadas, pelo menos às vezes, contra as concepções contemporâneas que as combatem de várias maneiras. Mas os artefatos costumam ser deixados de lado, tidos como de interesse apenas para os arqueólogos, e não para os historiadores propriamente ditos. Para polemizar um pouco, poderíamos talvez dizer que, se Marx e Engels montassem um museu da civilização, ele consistiria em primeiro lugar em expositores de ferramentas toscas, reconstituições de locais de produção não muito atraentes, reproduções de alimentos e móveis extremamente rústicos que seriam usados pelas pessoas comuns, os vários desenvolvimentos na história da lareira, da chaminé, do martelo, do parafuso, como momentos de alta dramaticidade.⁴⁰

O aspecto polêmico aqui, na verdade, consiste numa contraposição: não é que se possa chegar à civilização apenas por meio dos artefatos, mas sim que a

civilização se tornou, de modo geral, sinônimo de “alta” política, “alto” intelecto, “alta” cultura, “alta” sociedade e assim por diante. E talvez valha a pena adotar o ponto de vista do “cotidiano” e do “homem (e mulher) comum”, atribuindo uma posição central a esses processos e vendo como a coisa se desenrola. Marx e Engels não fizeram no *Manifesto* qualquer grande declaração de que a arte e as batalhas não têm importância *alguma* na história humana, mas sim que os processos “cotidianos” constituem a “experiência vivida” da maioria das pessoas, e que as mudanças nesses processos são pelo menos tão importantes quanto as mudanças de dinastias ou credos sobre as quais os historiadores se sentem tão à vontade para discorrer, talvez até demais.⁴¹

Desde as décadas finais do século xx, a história tem sido cada vez mais conceitualizada de uma maneira mais ou menos próxima ao que defendiam Marx e Engels, embora mais como “alternativa” ou suplementação do que como substituição da historiografia convencional. Ou, nos termos desta nossa discussão, a originalidade de Marx e Engels não consiste em descobrir a influência da “economia” na história nem em atribuir um “determinismo”⁴² aos fatores econômicos, mas — reiterando meu argumento — em tentar abrir a questão de definição da “história” e esboçar uma resposta que ainda tem repercussão e gera controvérsias. A história das mulheres, a história da classe operária, as histórias “ocultadas” dos povos indígenas, marginalizados e colonizados, todas elas têm uma dívida considerável para com a abordagem inédita formulada por Marx e Engels, mesmo que — e, na maioria dos casos, muito embora — seus textos efetivos não gerem histórias desse tipo nem mencionem as questões envolvidas como dignas de nota.

Assim, abrir essa questão de definição da história nos leva a questionar: por que as pessoas fazem essas coisas cotidianas de maneiras diferentes em épocas diferentes, e mesmo assim, pelo visto, de maneiras que — aos trancos e

barrancos — resultam de algum modo em processos industriais, movidos a vapor, altamente produtivos de extração dos recursos naturais e fabricação de produtos? Marx e Engels não foram os primeiros a levantar a pergunta, mas se destacaram por refletir (embora não no *Manifesto*) sobre a condição humana como assunto abstrato mas ainda assim histórico, que se desenrola numa temporalidade unidirecional e numa sequencialidade “dependente da trajetória”, tal como foram expostas acima. Os dois autores suprimiram essas cogitações — em larga medida, mas não por completo — dos contextos polêmicos e manuscritos dos anos 1840, sem dúvida por serem “teóricas demais” para as candentes discussões políticas. É o contrário, como dito acima, da reação acadêmica a Marx e Engels desde a virada do século XX, pois, naquele contexto, tanto melhores seriam os comentários quanto mais abstratos e filosóficos fossem.

É interessante notar que, nessas rumações, Marx evita o duplo perigo do triunfo e da tragédia, isto é, a condição humana como uma condição movida por êxitos e melhorias ou, inversamente, condenada à frustração e à infelicidade. A primeira — com êxitos e melhorias — era a posição característica de notáveis economistas políticos de uma ou duas gerações antes da época de Marx, embora certamente não de todos eles, como mostra a exceção de Thomas Malthus. A segunda — com frustração e infelicidade — era a posição característica de Jean-Jacques Rousseau, ao pensar a relação entre a incipiente industrialização e o comercialismo, de onde decorreriam a crescente indiferença e a crueldade que ele via nas relações sociais e estruturas políticas “civilizadas”.⁴³

Marx evitava as perguntas que tendem a resultar em moralizações: seria possível dizer que a humanidade é cada vez mais bondosa porque está “melhorando” seus recursos; ou que a humanidade é má porque os “melhoramentos” a tornam cada vez mais cruel. Do ponto de vista de Marx, a

humanidade vem sempre alterando — sem que seus intelectuais se deem conta — sua relação com os recursos materiais de várias maneiras cotidianas, e, seja lá como isso tenha ocorrido, embarcou muito recentemente numa imensa mudança na produção, por meio da qual os processos cotidianos cada vez mais poderosos estão se tornando cada vez mais homogêneos e globais. Mas, para que essa concepção de fazer a história e mudar a história tenha plausibilidade, não é mais necessário especular sobre o porquê, que, de todo modo, atrelaria a humanidade a algo que alguém já poderia saber o que era, em vez de vê-la como uma potencialidade em aberto, para além das capacidades preditivas de quem quer que seja. Ou, em outros termos, a própria ideia de que a humanidade tem alguma ou algumas características atemporalmente identificáveis, permitindo prever a ascensão ou a queda, exige, ela mesma, um ponto de vista atemporal — que não está aberto a ninguém que pense crítica e cuidadosamente sobre esse tipo usual de discurso.

As deduções políticas que Marx e Engels extraíram desse quadro tiveram impacto retórico na época, e eram dotadas de caráter mais mobilizador do que estritamente descritivo. Se e quando as pessoas acreditarem nesse quadro — assim segue o ímpeto narrativo do *Manifesto* —, elas converterão sua política numa política da luta de classes, que então se desenrolaria como uma vitória para a classe trabalhadora do cotidiano ou — no outro roteiro pouco citado — como a “ruína em comum das classes em conflito”.⁴⁴ Assim, a luta de classes é antes uma prática, que poderia — ou não — ocorrer, mais do que uma “coisa”, um “fator” ou uma “força” que sempre e por toda parte poderia ser identificada descritivamente e isolada para fins de observação. Afinal, se a luta de classes fosse algo que operasse independentemente da política, não haveria qualquer necessidade de um *Manifesto* mobilizador para reunir as pessoas.⁴⁵

Mas a luta de classes também é, no texto, uma “guerra civil mais ou menos velada”.⁴⁶ Eis aí mais uma incursão em questões historiográficas que levanta

algumas dificuldades: algo “mais ou menos” velado à observação pode explicar o que se observa nos textos e nos artefatos? A resposta parece ser “Por que não?”, e desde aquela época há inúmeras defesas do papel dos “inobserváveis” na filosofia da ciência. Contudo aqui, uma vez mais, a questão não é se a resposta é correta ou não, segundo algum protocolo epistemológico de verdade, e sim como os leitores — que são ativistas em potencial — reagirão à ideia de que devem prestar mais atenção aos fenômenos “cotidianos” e não tomar as aparências como dados de fato.

As discussões de Marx e Engels sobre a história — e o uso que lhe dão na retórica de politização — têm um interessante perfil prospectivo, pois os elementos retrospectivos de suas narrativas são arregimentados de modo a demonstrar a maleabilidade das relações humanas, concentrando-se, evidentemente, nas relações da produção e do consumo cotidiano e nos contextos estruturais em que elas se dão. As historiografias convencionais muitas vezes operam segundo o princípio de que devemos aprender com os erros do passado a fim de não os repetir no futuro. A historiografia de Marx e Engels (quanto a Engels, nos anos 1840, pelo menos) parece operar a partir de um princípio contrário: a variabilidade do passado indica que o futuro será como a humanidade o fizer. Aquele primeiro princípio pressupõe que o conceito de humanidade incorpora noções de certo/errado e de bom/mau, de modo que podemos julgar em que consistem os “erros”, e que essa constituição da “natureza humana” perdura atemporalmente no futuro. O segundo princípio pressupõe que a humanidade constitui a si mesma e que sua “natureza” — se é que esse conceito faz algum sentido — consiste numa maleabilidade cujos limites não podem ser antevistos nem, portanto, conhecidos de modo definido.⁴⁷

Essa maneira de encarar a historiografia de Marx e Engels acarretará certos efeitos interpretativos, no sentido de que ela irá se afigurar mais exploratória,

em especial no caso de Marx, e menos argumentativa e demonstrativa do que geralmente se supõe. Assim, a formulação de perguntas históricas e o recurso a pesquisas, como fez Marx em larga medida, carregam um elemento de “descoberta de alguma coisa” com base numa “perspectiva” (qualquer que seja o resultado), mais do que de “demonstração da verdade” de uma “teoria” já formulada. Em vista das concepções políticas de Marx e de sua abordagem do potencial humano, o aspecto da história que mais o interessava sempre foi o desenvolvimento das relações mercantilizadas de produção e troca, bem como, dentro desse modo de produzir e consumir bens e serviços, as recentes mudanças que, para ele, constituíam “o modo de produção burguês”. Somente mais tarde essa formação social veio a ser designada como “capitalismo”, termo raramente empregado por Marx. Esse desenvolvimento específico dentro da história era composto pelo duplo dispositivo da produção mecanizada e da circulação monetarizada, postulando uma produtividade ilimitada e uma acumulação igualmente ilimitada. Sabia-se na época que esses processos estavam sujeitos a crises, aspecto que Engels resumiu em seu “Esboço de uma crítica da economia política”,⁴⁸ com base no qual Marx fez anotações e, empolgado, elaborou planos para sua própria crítica da política que sustentava o contrário.⁴⁹

Em suas pesquisas agora famosas — compiladas no século XX a partir de materiais manuscritos e volumosos cadernos de notas —, Marx se mostrava intrigado e interessado em entender como tal mudança se deu onde se deu. A discussão no *Manifesto* menciona, por exemplo, a importação de ouro na Europa, proveniente das conquistas espanholas nas Américas.⁵⁰ Marx enfocou o impulso do comércio no nordeste da Europa, que por sua vez incentivou um grande aumento na produção e um intenso desenvolvimento das relações comerciais. Mas também ficou muito intrigado — embora não da mesma forma — em saber como e por que essa mudança não se deu em outro lugar,

sobretudo na época do baixo Império Romano e, aliás, em outras “formações econômicas pré-capitalistas”.⁵¹ Os comentaristas convencionais consideram que este é um exercício tipológico que decorre — pois deriva — da “interpretação materialista da história” e, assim, consiste num projeto circular de autovalidação. Desse ponto de vista, o objetivo seria determinar com precisão quais os fatores que estavam ou não presentes, de forma que a sociedade industrial moderna se desenvolveu mais tarde e não mais cedo. Lida por esse ângulo, a “perspectiva” de Marx sobre a história tem exercido grande influência — desde meados do século XX — entre os historiadores acadêmicos, embora, claro, não sem controvérsias e abordagens opostas.⁵²

Mas, por esse ângulo, escapa aos leitores o caráter contingente das indagações de Marx, a intensa curiosidade em descobrir “o que se passava”, com os detalhes em aberto, e assim ver como a atividade humana sempre gera uma infinidade de consequências possíveis, trabalhando sem aquele tipo de suposição metodológica que necessariamente ocultaria o que seria possível descobrir. Em outras palavras, quando se estipula de antemão que são os “grandes homens”, as “inovações tecnológicas”, as “invasões maciças” ou as “guerras religiosas” que são “verdadeiramente” decisivas, deixam-se de lado ou se subestimam inúmeros elementos importantes pelos quais a humanidade faz a história como a faz. Para alguns leitores, essa maneira de ler Marx e, na verdade, de ver a história há de parecer desordenada, frustrante e obsessiva. Já outros podem se deleitar com os detalhes e admirar essa curiosidade de espírito aberto. Toda essa ideia de que a história poderia ter algo a ver com as pessoas “comuns”⁵³ e as tecnologias “do cotidiano” era inédita na época de Marx, e já então — como às vezes ainda agora — ganhou vigor com os economistas políticos, os primeiros a criarem esse enfoque, e pelos historiadores econômicos, que seguiram o exemplo.

É claro que, no tempo de Marx, não havia tanta história acessível ao conhecimento, e certamente eram pouquíssimos os trabalhos sobre os artefatos do cotidiano, que se limitavam às poucas investigações da pré-história esporadicamente empreendidas. As fontes históricas e, portanto, as áreas de investigação reconhecidas se restringiam a textos clássicos e medievais, a manuscritos bíblicos e cristãos, a ocasionais coleções de antiquaristas curiosos e aos inícios de uma arqueologia sistemática do mundo greco-romano, incluindo as antiguidades egípcias. Apesar das limitações obviamente eurocêntricas em termos de materiais e interesses, Marx se esforçou ao longo dos anos para investigar áreas menos conhecidas e de menos recursos da historiografia feita por e para europeus, sobre, por exemplo, a Índia, a China, a Rússia e — notadamente — as Américas.⁵⁴ Embora, por critérios posteriores, alguns desses esforços pareçam rudimentares e às vezes ambíguos ou equivocados, o espírito inquisitivo transparece visivelmente, a despeito do empenho de alguns comentaristas em expor a autocontradição de Marx, enquadrando os estudos dele como tentativas de “provar” sua “teoria”, o que nem sempre dava certo, até para sua própria satisfação.

Um procedimento útil, aqui, é examinar cuidadosamente a política de Marx na relação com suas estratégias de pesquisa. Se supomos que sua política está baseada — ou pretensamente baseada — na verdade demonstrada de sua “perspectiva”, então sua incontestada dedicação política a revoluções democratizantes e a resultados de perfil comunista está impulsionando suas pesquisas da maneira tautológica acima descrita. Mas, se sua política é impulsionada por uma retórica performativa — como indicam o *Manifesto* e outros textos exortativos —, neste caso suas pesquisas históricas representam uma investigação das atividades humanas que pode seguir e de fato seguiu em várias direções. Assim, há inúmeras coisas que se podem aprender a partir das investigações e explorações de Marx, e inúmeras opções abertas aos agentes

humanos no presente. É possível que uma parte da relutância de Marx em redigir os contornos detalhados de uma sociedade comunista — e seu persistente insucesso em atuar como guru programático para um movimento de massa — decorra precisamente dessa modéstia (ou talvez cautela) diante do caráter indeterminado dos acontecimentos e, claro, das ações individuais. Pode-se demonstrá-lo, por exemplo, com seu minucioso exame das lutas políticas de 1848-9, em especial na França.

O livreto *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*,⁵⁵ de Marx, derivava inicialmente de suas matérias jornalísticas de 1848-9, escritas e publicadas durante os acontecimentos revolucionários que se alastraram pela Europa continental. Nesses anos, a ação das massas depôs governos autoritários não constitucionais e os substituiu — por curto tempo — por instituições de gestão popular e assembleias constituintes. O livreto de Marx, redigido em alemão e publicado em 1852, era evidentemente uma intervenção política, mas teve circulação ampla apenas nos Estados Unidos, devido aos caprichos editoriais que sempre perseguiram Marx. Os planos de tradução não se concretizaram, fato que tampouco era raro para ele, mas a intenção era clara: tal como Victor Hugo, Marx alertava o público francês e outros interessados que Luís Bonaparte era um vigarista criminoso e não uma encarnação salvadora do tio imperial.

Quanto à recepção e aos comentários subsequentes, essa obra altamente circunstancial — quase um docudrama —, de prosa viva e sarcástica, tem sido recebida como “histórica”, quando menos porque o texto está repleto de personalidades da época, muitas das quais, com o passar dos anos, os leitores tinham de procurar em enciclopédias e obras de referência. E, de fato, a cerrada atenção que Marx dedica à interação de personalidades e forças políticas torna difícil que os leitores posteriores acompanhem o texto ou se empolguem durante a leitura. Embora não fosse história enquanto Marx a

escrevia — era, em larga medida, o próprio momento presente e uma intervenção política na situação —, essa obra, no entanto, indica o tipo de obra histórica que realmente lhe interessava, escavando detalhes, inclusive excentricidades, fraquezas e tolices. Sua obra posterior é, sem dúvida, de caráter mais econômico, pois havia mais materiais à disposição, e os interesses de Marx se concentraram mais nesse tipo de material, em vista da ausência de sublevações políticas e violências revolucionárias naqueles anos. Mas não era um foco exclusivo: seu jornalismo na segunda metade dos anos 1850 e nos anos 1860 volta a mostrar um interesse em escrever a história-enquanto-se-desenrola e em apreender seus detalhes. Em seus escritos encontra-se uma grande ênfase na personalidade e nas ocorrências fortuitas, como em suas considerações sobre a política das grandes potências europeias em relação à “Questão Oriental” e à política colonial britânica em relação à Índia e à Irlanda.⁵⁶ Mas, do ponto de vista predominante entre biógrafos e comentadores posteriores, esses textos eram breves, efêmeros e díspares, ao contrário da reportagem de foco altamente concentrado em *O 18 de brumário*. Todavia, do ponto de vista de Marx — e de um ponto de vista que valoriza o engajamento ativista —, essas obras variadas hão de se afigurar contínuas, contemporâneas e apaixonadas.

Historicismo metodológico

Essa maneira de ler Marx e de entender politicamente seu foco sobre a história revela que ele sempre foi um historicista, utilizando e desenvolvendo uma concepção do conhecimento como prática, da prática como política e da política como construção do futuro. Assim, a epistemologia é socializada e historicizada, de modo que não se pode mais entender o conhecimento — e, portanto, os critérios de verdade ou falsidade — de nenhuma maneira que o

abstraia das atividades humanas situadas sequencialmente no tempo. Claro que esta é, ainda hoje, uma visão muito radical, que elimina qualquer escatologia, não só cristã, e narrativas similares sobre quem somos “nós” como humanidade, para que estamos “nós” aqui e qual é nosso propósito ou nosso fim, como ele se realizará e o que acontecerá quando a história “acabar”. Ou melhor, do ponto de vista de Marx, tudo isso pode acontecer, mas apenas se as pessoas se organizarem para fazer “isso” acontecer, qualquer que seja o “isso” que estejam tentando fazer acontecer. Adotando a concepção de que os critérios de fundamentação, sejam derivados de concepções religiosas ou de especulações filosóficas (por exemplo, sobre a “natureza humana”), são sempre e necessariamente efeitos de processos socioeconômicos impulsionados pelos seres humanos (como vimos acima, na discussão sobre o *Manifesto*), Marx dificilmente apelaria a qualquer entidade tida como externa à experiência e ao conhecimento humanos ou a supostos fatores presentes na biologia, na psicologia, na espiritualidade ou nas tecnologias humanas que determinariam ou guiariam a humanidade para um fim “último”.

As tentativas de demonstrar a verdade (ou não) da “interpretação materialista da história” constituíram por muitos anos um traço característico do marxismo, quer os comentadores fossem marxistas demonstrando uma verdade sobre a história, quer fossem antimarxistas sustentando que, pelo contrário, a história segue algum outro padrão, sem necessariamente especificarem qual seria. Essas duas abordagens, com efeito, localizavam dentro da “própria história” um “fundamento” para o conhecimento da sociedade — de seu passado, presente e futuro —, isto é, uma visão atemporal da experiência humana que pressupõe um padrão intrínseco passível de ser conhecido. Claro que isso colocava a pergunta não só sobre o que é o conhecimento, mas também de que maneira se poderia usá-lo como guia para

a ação. Ou, de fato, a pergunta mais difícil, se seria mesmo necessário que ele fosse usado — ou simplesmente apenas “conhecido” — para se ter conhecimento de algo já acontecendo numa determinada sociedade ou abrangendo toda a humanidade. Esse dilema sobre o conhecimento e a ação se apresentou de diversas maneiras na política marxista sempre que os grupos e partidos marxistas professos adquiriam poder político ou, ao menos, poder suficiente para gerar exigências de mudança e realizar mudanças. Por outro lado, alguns marxistas objetavam contra esse “voluntarismo”, argumentando que a “história” operaria seu próprio determinismo. Mas esse dilema não é propriamente uma invenção marxista: qualquer concepção que situa o conhecimento importante sobre a humanidade dentro de um padrão atemporal, ou de um padrão que se sabe existir e se desenvolver ao longo do tempo, cai na mesma armadilha.

Politicamente, porém, essa era uma armadilha muito corrente, e a promessa de um determinismo — e, portanto, de um conhecimento do passado, do presente e do futuro sabidamente verdadeiro — sem dúvida gerava entusiasmo e trazia convertidos para a causa comunista, como ocorre com religiões, pseudorreligiões ou filosofias analogamente construídas. Em seus anos mais avançados, Engels — como divulgador de Marx — adotou essa linha, e com efeito foi nessa época, de 1859 em diante, que surgiu a “interpretação materialista da história”, com ampla circulação a partir do final dos anos 1870 como fundamento para uma ciência. Marx, sem dúvida, tolerou isso — afinal, ele e Engels eram companheiros políticos — e parece não ter levantado nenhuma objeção explícita. Mas há inúmeros textos e comentários de seus últimos anos mostrando uma continuidade em seu entendimento da história, a saber, que a história é feita de maneira contingente por meio das atividades humanas.⁵⁷ Claro que foi uma troca: se o fundacionalismo espúrio

está funcionando bem em termos políticos — como, aliás, muitas outras coisas poderiam funcionar —, então eis uma razão para continuar com ele.⁵⁸

Essa discussão mostra a dificuldade de atuar politicamente com a concepção que hoje poderíamos chamar de “antifundacionalista”, ou, em termos mais precisos, uma visão que situa todo o conhecimento dentro de sistemas de ideias que surgem em determinados contextos políticos, institucionais e cotidiano-econômicos. O tipo de maleabilidade presumido por Marx lança um peso muito grande sobre os ativistas responsáveis por tomar as decisões — em todos os níveis até o cotidiano — e, assim, veda qualquer atalho na organização programática que poderia decorrer de supostas garantias de que determinadas ações e consequências já estão validadas em outra esfera e, portanto, se encontram disponíveis para o conhecimento. Mas, da maneira como interpretei Marx, não existe mesmo nenhum guia para a ação? Nenhum objetivo estabelecido a alcançar? E onde ficamos quanto à ideia de “progresso”, conceito com que Marx e Engels se identificavam e que permeia os escritos de ambos de uma ponta a outra?

Marx, Engels e o progresso

Raramente Marx utilizou a palavra “progresso”, embora, num de seus rascunhos resumindo e explicando sua “perspectiva”, tenha ordenado a história em várias épocas dizendo-as “progressivas”.⁵⁹ No século XX, essa sequência se tornou notoriamente controversa, sobretudo por causa das ambiguidades de Marx em suas observações sucintas. Embora de aparência sequencial, os modos de produção “asiático, antigo, feudal e burguês moderno” se encontram — à exceção do “antigo” — superpostos no presente ou no passado recente, e, de todo modo, o texto não menciona explicitamente nenhum fator comum, nem mesmo um conjunto de fatores identificáveis que

os caracterize com clareza.⁶⁰ A tipologia brevemente esboçada de Marx parece muito improvisada, uma mera e rápida tentativa de distinguir, de alguma maneira, as possíveis diferenças das formações sociais em termos de tecnologias, relações dentro das atividades de produção, sistemas de propriedade, circulações monetárias (ou não). Outros esquemas de Marx eram, em alguns casos, um pouco mais bem organizados — por exemplo, idade da pedra, idade do bronze, idade do ferro⁶¹ —, mas tampouco tinham uma sequencialidade convincente em termos históricos ou em termos de um entendimento das várias formações sociais que existem no presente. Essas tipologias comparecem mais como recursos heurísticos do que como asserções derivadas de uma “teoria” específica que nos diz o que é a história, como opera e como operará.

Engels, a partir dos anos 1860, adotou uma linha diferente, haja vista suas repetitivas afirmações da “interpretação materialista da história”, mas sempre atribuindo essa “descoberta” a Marx. Os escritos históricos do próprio Engels, tomando como premissa seu conhecimento dessa verdade, eram muito mais argumentativos e demonstrativos do que suas declarações teóricas. Em seus estudos, ele procedia dedutivamente a partir da teoria para identificar fenômenos na história já sabidamente de grande importância e, assim, produzia historiografias espelhando a política da qual a “teoria” já estava imbuída. Mas esse tipo de escrita era mais uma retórica da certeza do que uma retórica da persuasão, mesmo quando os acontecimentos históricos sob exame, por exemplo *As guerras camponesas na Alemanha*,⁶² não preenchiam suas expectativas políticas. Claro que a “interpretação materialista da história” nas mãos de Engels fornecia uma explicação para isso: ele ressaltava que as forças produtivas não desenvolvidas eram tais que seria impossível que uma revolução se seguisse. Mas aí essa aparente saída nega a força da teoria: como,

em primeiro lugar, foi possível surgir um movimento tão anti-histórico como esse?

As explorações históricas de Marx, por sua vez, chegam a uma visão das possibilidades (no plural) frente à contingência humana, e não a conclusões das quais se extrairiam “lições”, como se dá no exercício de tipo dedutivo e demonstrativo feito por Engels. Mesmo assim, Marx certamente estava mais interessado em algumas possibilidades políticas do que em outras, e, aliás, estava ajudando — enquanto intervenção política — a tornar algumas possibilidades inteligíveis, caso ainda não o fossem. E estava ajudando — enquanto crítica mordaz — a eliminar outras, pelas razões dadas. Esta é uma orientação que confere à escrita de Marx um perfil ativista com estimulante sentido democrático, em vez de ser uma invocação autoritária do conhecimento baseado em protocolos epistemológicos garantidores de certeza.

Dado o ativismo de Marx, realmente não há nenhuma dúvida sobre quais seus valores políticos e desfechos preferidos ao longo de toda a sua carreira. Tampouco há qualquer dúvida sobre o tipo de relação e de crucial dependência dessas ideias com a noção de que nem todas as mudanças históricas eram da mesma envergadura e que o desenvolvimento da produção “burguesa” moderna com base nas tecnologias industriais modernas marcou, de fato, uma transformação sísmica — e global — nas capacidades da humanidade e nos problemas que uma política progressista da época e do futuro teria de combater.

Essas ideias de Marx, em vez de derivarem de uma noção de progresso — que decorreria de um estudo da história⁶³ —, derivavam de sua percepção política da “questão social” e das possibilidades de que as revoluções democratizantes fossem a chave para solucioná-la. Não se trata de uma dedução, mas de um projeto fundado em valores que não eram amplamente

adotados na época, mas tampouco eram exclusivos de Marx. Eles consistiam no valor e na dignidade da vida humana e, em especial, numa rejeição explícita da visão então corriqueira de que o que determina o valor de uma vida é a hierarquia do status hereditário e da classe econômica. Para Marx, essa própria hierarquia era, em grande medida, resultado de uma hierarquia da riqueza e do acesso a ela através dos sistemas monetários, comerciais, de propriedade e de parentesco da época ou, na verdade, de qualquer época. A perspectiva de Marx também operava, notadamente, eliminando as classificações raciais e os sistemas evolucionários do período, bem como os elos de evidência que racializavam a escravidão e os projetos coloniais também presentes na vida política e intelectual.⁶⁴ Há poucas indicações de uma crítica direta dele aos determinismos “científicos” ou às “ciências raciais” da época, mas também são poucas as indicações de que seu pensamento se baseasse nuns ou noutras. Seria de fato improvável, em vista das caracterizações de sua orientação ativista apresentadas acima.⁶⁵

Nos escritos de Marx, em especial no *Manifesto*, comparece maciçamente uma noção de progresso, como função da enorme mudança na produtividade que ele identificou com aquilo que autores posteriores chamariam de revolução industrial. É difícil imaginar que ele se sentiria insatisfeito com essa expressão, a não ser para passar imediatamente às exigências de uma revolução política que, a seu ver, se constituiria com as exigências de que aquela revolução industrial estendesse seus benefícios a populações inteiras, e não só a classes específicas. Por esses benefícios entendiam-se processos altamente produtivos que permitiriam a distribuição de bens e serviços de tal modo que as desigualdades baseadas na classe e, portanto, a “questão social” deixariam de existir. Resumindo a questão no *Manifesto*, Marx e Engels escreveram:

Foi isso que vimos até agora: os meios de produção e comércio que formaram a base do desenvolvimento comercial foram gerados na sociedade feudal. Num determinado nível de desenvolvimento [...] a organização feudal da agricultura e da manufatura em pequena escala [...] passou a ser uma corrente de grilhões. Tinham de ser rompidos, foram rompidos.

Em seu lugar veio a livre concorrência com uma constituição social e política complementar, o domínio econômico e político da classe comercial.

Um movimento semelhante está ocorrendo sob nossos próprios olhos [...]. [A] sociedade comercial moderna, que trouxe meios tão poderosos de produção e comércio, se assemelha ao feiticeiro que não conseguia mais controlar as potências sobrenaturais que havia conjurado.⁶⁶

Vários comentadores apontaram não apenas eurocentrismo nessas ideias de Marx, mas também uma obstinada ênfase nos aspectos negativos da crescente industrialização conforme esta se alastrava pelo mundo. O *Manifesto* não é um discurso sobre os aspectos negativos, a não ser para contraste, e por isso não é o local adequado para procurar ideias mais nuançadas. Há passagens notáveis nos textos de Marx que tratam dos custos humanos — em termos de sofrimento individual e coletivo, de apagamento cultural e civilizacional — que a “burguesia” ou as classes comerciais impuseram ao mundo. Mas, em vista do projeto de Marx — separando as brutalidades da estrutura classista moderna do potencial produtivo das tecnologias movidas a energia —, dificilmente ele recomendaria um retorno a alguma formação social pré-capitalista, a uma cultura artesanal, a uma utopia *new age* ou qualquer outra que rejeitasse o avanço tecnológico.

Não é difícil passar da espécie de cântico que Marx e Engels entoam à burguesia como capaz de mover a terra e abalar o planeta, no *Manifesto*, para recentes posições sobre a poluição industrial como risco, individual e relacionado à questão de classe, para a saúde global.⁶⁷ Mas é verdade, sem dúvida, que essas posições não estão apresentadas de modo explícito no texto, pois só vieram a ter maior destaque por volta da década de 1980, se não considerarmos aqueles autores que, desde então, passaram a ser tidos como proféticos. Apesar disso, seria difícil atribuir a Marx qualquer ideia de algum

“ajuste” que não tivesse um foco intrinsecamente tecnológico e industrial, em oposição à ideia de simplesmente eliminar as forças produtivas e rejeitar os potenciais capazes de poupar trabalho. Ele tinha uma visão global, mas era uma visão global da luta de classes, e — como veremos — suas ideias para uma solução se fundam na abolição de classes, e não numa pretensa coletividade de interesses dentro das estruturas existentes das relações econômicas nacionais e internacionais. A política da mudança climática se baseia maciçamente numa retórica não só dos fatos, mas de uma concordância humana decorrente da coexistência num mesmo planeta, que tem um poderoso símbolo na imagem do “mármore azul” tirada no espaço sideral.⁶⁸

Isso não significa dizer que as estratégias intelectuais de Marx para promover intervenções democratizantes de massa na política, ou mesmo para “dinamizar” redes ou protopartidos a partir de uma posição que, na época, era de “extrema esquerda”, tivessem grande êxito: não tiveram. Como comunista, a partir dos anos 1850 ficou rotulado como revolucionário-no-exílio, e como socialista em anos seguintes trabalhou incansavelmente na AIT. Assim, ele estava um tanto distante de intervenções diretas na política nacional, onde teria tido mais visibilidade, ao mesmo tempo correndo o risco de perseguição e deportação. Suas iniciativas se dirigiam internacionalmente a organizações nacionais, e não a entidades específicas locais nos Estados germânicos ou no Reino Unido. A atividade de Marx não era o trabalho político-partidário que outros faziam *in loco*. Como integrante de tendências e movimentos maiores, Marx teve em vida alguma influência em aspectos limitados, mas foi ignorado ou marginalizado em outros. Transformado em ícone a partir dos anos 1870 em alguns setores do movimento socialista, e então demonizado por outros setores e, claro, por políticos e movimentos antissocialistas, não admira que sua potência política tenha aumentado muito. Mas aí ele já era uma espécie de

símbolo, e não um participante ativo direto, e no prazo de uma década veio a morrer.

As ideias de Marx sobre a criação do progresso — entendidas como intervenções políticas — serão o tema do próximo capítulo.

4. Democracia e comunismo/socialismo

DESDE A ÉPOCA CLÁSSICA, a democracia — significando “governo do povo” — tem sido um conceito muito desprezado, entendido variadamente como governo da “plebe”, dos desqualificados, dos pobres ou da “ralé”, tomado em geral como um convite ao caos. O governo historicamente “republicano” (isto é, um governo sem monarquia/ditadura ou sem autoridade religiosa autocrática) é reconhecidamente elitista, criando instituições parecidas com comitês a serem integradas por pequenos grupos “que governam e são governados”, como disse Aristóteles.¹ A clássica “constituição equilibrada” (ou “constituição mista”), datando dos tempos republicanos romanos, permitia que o governo da elite — quer a seleção se desse por família, propriedade ou riqueza — fosse exercido por meio de um senado ou de um corpo similar, acrescido de algumas instituições limitadas através das quais “outros” membros masculinos da comunidade em geral se faziam ouvir por intermédio de representantes autorizados, e não de tumultos, embora estes muitas vezes fossem suplementares. E também fornecia alguns poderes de execução legal no dia a dia (ou em situações de emergência) para a aplicação da lei e o encaminhamento judicial dos transgressores. Desse modo, as constituições republicanas reconheciam poder executivo a uma ou mais pessoas com relativa independência do legislativo. A questão, claro, consistia em controlar essa independência, em especial quando o executivo — ou mesmo um ditador

temporário — agia como dirigente único e permanente, desafiando a soberania da elite legislativa.²

De modo geral, os sistemas parlamentares modernos se desenvolveram por meio da derrogação de poder dos monarcas (quase sempre sob coerção), da tomada do poder abolindo as monarquias (republicanismo revolucionário) e da imposição de sistemas constitucionais democráticos por parte dos vencedores sobre os vencidos (após guerras, conflitos ou intervenções). A “constituição mista” clássica contribuiu com vários elementos em vários graus para esses processos de construção do Estado, muitas vezes instituindo assembleias populares (do “povo” e, portanto, constituindo a “nação”), dividindo a soberania de várias maneiras com uma “segunda câmara”, em certa medida imitando o elitismo do senado romano, com vistas a servir de “freio” à vontade popular. Embora existam infindáveis variações sobre esses temas, o modelo americano de 1787 acrescentou três ingredientes à mistura: uma explícita declaração da soberania popular como ponto de origem, em vez da soberania monárquica estendida para os setores abaixo (“Nós, o povo...”);³ uma clara separação dos poderes entre as esferas do legislativo, do executivo e do judiciário; e, notadamente, em coerência com isso, o princípio e a prática da independência judiciária, sobretudo diante da interferência do legislativo e do executivo e de arrogações de poder extraconstitucionais.

Historicamente, o movimento na direção da soberania popular, isto é, afastando-se da soberania monárquica ou teocrática, foi mais violento do que pacífico. Muitas vezes envolvia lutas de libertação nacional, nacionalismos anti-imperiais, anticoloniais e antiestrangeiros, bem como projetos nacionais de fundação ou renovação, não raro incluindo intervenções estrangeiras e guerras civis locais. Nos últimos 450 anos, mais ou menos, os movimentos antidemocráticos têm sido tão ou, muitas vezes, até mais populares do que os movimentos pró-democráticos, e as contrarrevoluções muitas vezes têm tanto

êxito quanto as revoluções democráticas. A democracia como modelo global — e globalizante — para a humanidade é um fenômeno posterior à Segunda Guerra Mundial, assim como a política das grandes potências que anuncia seu valor supremo e elimina seus rivais e inimigos — e os assim considerados. E, evidentemente, a democracia é mais uma questão de “quanto” do que de “o quê”, em vista da complexidade dos vários procedimentos e instituições que a constituem.⁴ É também uma questão de “quem” e, com grande frequência, de “o que fazer quando dá errado”. Há diversos ângulos que podem ser adotados ao tratar dessas questões, e, de uma perspectiva mundial, estão em andamento inúmeros ajustes, emendas, reformas e renovações dos arcabouços institucionais.

A política e a economia da “questão social”

Embora a famosa frase “É a economia, estúpido!” tenha surgido na campanha presidencial americana de 1992, ela pegou porque menciona um truísmo: o de que os governos eleitos pós-Segunda Guerra precisam gerir a economia ou enfurecerão os eleitores e serão derrotados nas urnas. Mesmo que uma política de se retirar da gestão econômica seja anunciada, ou se prometa renunciar inteiramente a ela, com estratégias de privatização e desregulamentação, o que está implícito não é que a economia não seja importante, e sim um reconhecimento de sua enorme importância. O desenvolvimento desse tipo de enfoque — não como a política funciona, mas como deveria funcionar — se deve em larga medida a Marx, mesmo que seu nome não venha vinculado a uma ideia tão genérica e mesmo que ele não tenha sido o único a pensar assim. O fato de que Marx fique à sombra nessa mudança política fundamental não deve ocultar a importância que ele teve nisso. E tampouco se deve restringir sua contribuição (e explicação) para as

condições da modernidade industrial ao que ele próprio selecionou deliberadamente como elementos característicos, ou ao que outros selecionaram em nome dele. Quanto a si mesmo, Marx comentou numa carta que

a novidade no que fiz foi provar: 1) que a existência de classes está exclusivamente ligada a fases históricas específicas no desenvolvimento da produção; 2) que a luta de classes leva necessariamente à ditadura do proletariado; 3) que essa ditadura constitui em si a transição para a abolição de todas as classes e para uma sociedade sem classes.⁵

Todavia, em vez de seguir essa tipologia, que de fato é caracteristicamente marxiana, é mais compatível com nossos objetivos considerarmos o ativismo político de Marx em sua relação com os movimentos democratizantes da época. Essa abordagem inclui examinar os movimentos aos quais ele se alinhava e avaliar até que ponto suas reflexões sobre “a economia” figuravam nesses textos e, portanto, em sua política. Ela também leva a discutir como a “ditadura do proletariado” conseguiria se encaixar com a democracia.

Em primeiro lugar, porém, precisamos ter uma ideia *do que* seria se não fosse “a economia, estúpido”. Neste caso, teríamos de perguntar quais seriam as áreas de preocupação mais importantes para uma linha política e para seus políticos. Hoje é difícil imaginar uma política em que “a economia” não seja a questão dominante, na suposição de que é uma função que cabe ao governo, e de fato alguns governos são fundos de riqueza soberanos por si próprios. E mesmo quando se sacrificam objetivos econômicos a outros objetivos, pela ação do governo ou por outros meios (como plebiscitos), esses sacrifícios são considerados importantes e precisam ser avaliados com grande cuidado. Mas, voltando o calendário para os tempos de Marx, a ideia de que houvesse uma “economia”, para além do tesouro real, a ser administrada pelo “governo”, e de que essa administração se daria de alguma forma “para o povo”, seria

muito estranha na maior parte do mundo e constituiria uma franca traição em alguns países, sobretudo a leste do Reno.

Os tesouros reais administravam a tributação ou a taxação em benefício da casa governante, régia ou não, de suas forças militares, de seus cortesãos e “pensionistas” favoritos e congêneres. As entidades beneficentes e as instituições eclesiásticas atendiam — ou não — às condições de miséria, indigência e sofrimento entre os “pobres”. No começo do século XIX, a “questão social” surgira justamente para converter esses problemas em assuntos de “interesse público”; esse apelo ao “público” invocando seu “interesse” foi um passo fundamentalmente democratizante, pela exata razão de não provir da corte real ou principesca. Ao se levantar a “questão social”, o implícito era que havia entre o povo, mas certamente não em todo ele — em vista das hierarquias de riqueza, educação, gênero e raça —, a reivindicação de direitos políticos e de uma participação que não se resumisse a obter uma posição elevada em círculos privilegiados. Ainda hoje existem algumas nações, embora não muitas, que funcionam dessa maneira e se baseiam maciçamente na comercialização de seus recursos naturais (como o petróleo), mais do que na tributação e/ou nas conquistas, como geralmente operavam os regimes pré-modernos.

A partir de 1842, Marx estava totalmente empenhado em levantar a “questão social”, usando meios que por um fio não roçavam a ilegalidade para chegar a uma resposta. Mas isso coloca uma série de enigmas biográficos em relação às pessoas, e, de fato, são enigmas atuais: nem todos são social-democratas ou “liberais” de esquerda, ou nem sequer se preocupam com “a economia” como a primeira e principal questão na política, visto que existem outros valores e outras batalhas, por exemplo, a soberania nacional, os direitos reprodutivos das mulheres, os direitos civis, o casamento entre indivíduos do

mesmo gênero, intervenções em outros países, pureza racial e conformidade religiosa.

Por que Marx veio a abraçar a “questão social”, enquanto parentes e amigos não abraçavam? Examinando a sua vida até 1842, os biógrafos se detêm na história de sua Renânia natal sob conquista napoleônica e governo provincial, época em que foram implantados os “direitos do homem e do cidadão”, aprovados na Assembleia Nacional Revolucionária francesa em 1789. Em decorrência disso, a discriminação religiosa foi abolida em certas áreas (por exemplo, a fé cristã como critério para ingressar na universidade e nas profissões liberais), e foi instituída uma “Dieta”, ou assembleia representativa — embora apenas consultiva e escolhida entre uma espécie de eleitorado muito restrito.⁶

Ainda que os valores por trás dessas reformas fossem os de uma versão bastante limitada de soberania popular, as instituições, de início, não foram criadas pela política local, mas pela conquista estrangeira. No período napoleônico, o foco se concentrava na tributação e no recrutamento militar obrigatório para os objetivos nacionais franceses, e não em gastos redistributivos nem em intervenções no mercado em favor dos pobres ou de qualquer outro setor social. Intervenções e políticas governamentais desse tipo não fariam sentido conceitual na época, embora a caridade e a “assistência aos pobres”, para famílias e indivíduos indigentes, fossem prontamente entendidas e sem dúvida praticadas. A Confederação da Renânia mudou de rumo após a derrota de Napoleão em 1814, porém as lembranças e os valores persistiram em alguns círculos liberais. Tanto o pai quanto o futuro sogro de Marx eram conhecidos localmente — e entre a polícia — por terem posições e simpatias liberais, ainda que tênues.⁷

Marx teve em Trier uma formação clássica, à qual se seguiu um certo interesse em “jurisprudência [...], filosofia e história”⁸ quando estava na

graduação.⁹ Na época, suas ideias liberalizantes de “livre-pensador” se voltavam, até onde sabemos, para a defesa intelectual da liberdade de expressão, sobretudo na crítica à religião e, portanto, às instituições religiosas, e por conseguinte aos princípios e instituições monárquicos divinamente sancionados dos Estados germânicos. Tais posições eram muito radicais, claramente inspiradas pelos ideais racionalistas da Revolução Francesa e certamente democratizantes, na medida em que rejeitavam a política da corte e concentravam intelectuais, ocupantes de cargos públicos e profissionais liberais da área do direito, dos setores masculinos de classe média. Mas, pelo que sabemos, ainda não são os problemas econômicos nem a “questão social” que afloram politicamente como os temas mais pertinentes.

Os biógrafos não costumam colocar o tema da “questão social” em Marx de maneira tão direta, e geralmente se baseiam em apelos ao ceticismo do Iluminismo e ao anticlericalismo francês correntes na intelectualidade liberal (e antiprussiana) de Trier. Note-se de passagem que o “caminho” de Engels até uma “perspectiva”¹⁰ muito semelhante começou em circunstâncias bem distintas das acima arroladas. Engels cresceu na atual Wuppertal, área que começou a se industrializar (no setor têxtil) no começo do século XIX, época em que sucessivas gerações dos Engels atuaram como empresários e donos de fábricas. A seita protestante local, que tinha sólido esteio na família Engels, era o pietismo, isto é, um protestantismo bíblicamente fundamentalista que nutria desconfiança pelos textos seculares, mesmo clássicos. Em termos políticos, os pietistas eram sem dúvida hostis ao republicanismo antirreligioso e pró-racionalista da Revolução Francesa. Em suma, Friedrich Engels surgiu no vale do Wupper, área industrial e conservadora, em situação quase oposta, em termos comparativos, à do liberalismo da região viticultora de Trier que constituiu o pano de fundo imediato de Karl Marx.¹¹

O próprio Marx, num perfil autobiográfico, citou seu trabalho jornalístico no *Rheinische Zeitung* de Colônia como sua introdução pessoal e prática aos “interesses materiais”, referindo-se às preocupações econômicas.¹² Essas preocupações eram, por definição, “do povo”, visto que a preocupação da corte prussiana era com a tributação para seus próprios fins, e não para fins públicos. Embora Marx pessoalmente não reconheça que aqueles indivíduos liberais e liberalizantes que possuíam e mantinham o jornal tenham feito grande diferença em sua vida, sabemos quem eles eram e em que consistiam seus interesses. Eram empresários e estavam interessados numa força de trabalho e em relações comerciais que fossem estáveis; não lhes agradava uma “ralé” instável de trabalhadores braçais, sem terra, infringindo a lei por desespero, que não se qualificava nem sequer para a caridade.¹³ Mas talvez haja aí uma pista para entendermos o “caminho” de Engels até “a questão social”, pois, desde seus dezesseis anos, fora alocado na empresa da família em vários locais, como Bremen e Manchester, para aprender o ofício, e com isso ele visitava as fábricas, via os pobres e se perguntava — com outros mais, notadamente na Inglaterra — o que poderia ser feito para que os governos passassem a encarar esses fenômenos como um problema para “o Estado”.¹⁴

É possível que os biógrafos tendam a não enxergar ou a subestimar esse ponto de inflexão específico no pensamento de Marx.¹⁵ Isso porque veem Marx como um intelectual, já que seus textos — mesmo os jornalísticos — mostram esse estilo e dicção intelectual, sendo altamente livrescos e complicados. Como já foi dito, em certa medida isso se devia à censura, bem como à suposição de que seu público leitor se restringia a uma elite, embora seja discutível quantos leitores de fato conseguiram extrair qualquer coisa do estilo altamente acadêmico de Marx. Não se tem registro das indagações, investigações e discussões de Marx sobre os “interesses materiais”, tal como ocorriam entre seus colegas editoriais, mas parecia haver uma interessante

área de convergência. Voltando por um instante ao caso mais prático de Engels: para começo de conversa, o jovem Engels, que era mais novo do que Marx, não tinha propriamente nenhuma qualificação acadêmica, e a única coisa com que estava acostumado eram aqueles contatos empresariais. Seus escritos — por críticos que fossem — se encaixavam num tipo de dicção jornalística bem mais familiar aos biógrafos e leitores anglófonos, e de fato uma parte desses textos era mesmo redigida em inglês. Os “caminhos” bastante diferentes de Marx e Engels rumo a um mesmo projeto político parecem convergir para um ambiente e por meio de um ambiente cujo primeiro plano era ocupado pelos “interesses materiais”.

Não dispomos das notas iniciais de Engels sobre suas leituras dos economistas políticos, nem sabemos muito bem como o rascunho de seu “Esboço de uma crítica da economia política”, de 1843, chegou à atenção de Marx, afora a hipótese de que provavelmente a Biblioteca Chetham em Manchester teve um papel relevante nisso, visto que ele era um frequentador assíduo do local. E decerto foi importante, em seu circuito “obrigatório” posterior, levar Marx até lá, em 1845.¹⁶ Engels lia perfeitamente em inglês, e o discurso econômico lhe era sem dúvida familiar. Em certo sentido, ele estava muito bem “escorado” para adotar uma visão crítica da economia política, e de fato havia várias críticas a ela circulando em fontes cartistas e congêneres, bem como entre outros “reformadores” no norte da Inglaterra.

Confrontos políticos de tipo filosófico

Assim, para a maioria dos biógrafos anglófonos, é uma espécie de alívio que, após o fechamento do *Rheinische Zeitung*, em 1843, Marx, o intelectual, “se recolha” a um gabinete e lide com Hegel, dessa vez de maneira adequada, em contraste com seus contatos romantizados da época de estudante. De todo

modo, como alguns notaram e como diz o próprio Marx, a *Filosofia do direito* de Hegel servia de atalho em língua alemã pelo menos para alguns dos fundamentos da economia política, dada sua abordagem da sociedade como uma estrutura, embora não com uma “questão social” de fundo reformador que tomasse a pobreza — em vez da ordem e estabilidade geral — como o ponto principal. E sabemos que Marx tinha a seu alcance *A riqueza das nações*, de Adam Smith, em francês.¹⁷

Marx era muito bom em filosofia, muito sagaz em lidar com o persistente papel de Hegel no mundo rarefeito da corte e da política universitária prussianas e assim, e de maneira muito visível, em ler o pensamento e a obra de Hegel como uma narrativa de transformação e maleabilidade, em vez de uma filosofia que simplesmente legitimava o autoritarismo prussianocêntrico. O rascunho da *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (publicada apenas em 1932) é uma obra impressionante,¹⁸ que vem inspirando comentários muito detalhados desde os anos 1960. Mas esse enfoque sobre o que Marx disse e como isso se encaixa com “seu pensamento” costuma omitir um exame realmente sério do verdadeiro impulso político: o que ele estava *fazendo*? A “Introdução” publicada de Marx a essa crítica oferece uma resposta surpreendente, que nos revela muito sobre o tratamento que ele — em seu contexto, não no nosso — dava à “questão social”. Ele a vinculava à democratização, de forma que as duas convergiam como revolução social. Na concepção de Marx, a revolução social era institucionalmente política, nos moldes da Revolução Francesa, mas também de conteúdo decididamente econômico, e assim constituía um passo adiante na rota democrática, avançando além de qualquer revolução ocorrida até então.

Em vez de ler a “Introdução”¹⁹ publicada de Marx como uma obra crítica sobre Hegel, proponho examiná-la aqui como uma obra sobre o próprio Marx, tomando os explícitos pontos de continuidade com seu ativismo ao coeditar o

Deutsch-Französische Jahrbücher de 1844, que trazia essa explosiva “Introdução” à sua crítica da obra de Hegel sobre a sociedade e o Estado. Esse livreto foi proibido na Alemanha, levando a ordens de prisão contra ele e outros. O coeditor de Marx no projeto era Arnold Ruge, cujas experiências como universitário radical ingressando no jornalismo liberal (isto é, revolucionário) prefigurava a trajetória do próprio Marx. O *Hallische Jahrbücher* de Ruge fora banido no reino da Saxônia em 1843; ele deixou Halle e foi para Paris, depois se mudando para a Suíça, onde o próprio *Deutsch-Französische Jahrbücher* foi impresso para ser remetido clandestinamente aos Estados germânicos.²⁰

Em termos gerais, comentadores e biógrafos têm se dedicado a explicar o método de Marx como Jovem Hegeliano — que consistia em inverter as asserções de Hegel e, assim, atacar o idealismo filosófico — e/ou costumam destacar sua conclusão programática de que o “proletariado” é o “cerne” de uma “filosofia” radicalizadora que — quando se realizar — emancipará “o ser humano”.²¹ Tem havido um considerável interesse por saber onde e como Marx adotou o termo “proletariat” do francês, e como — em termos empíricos — ele tinha tão poucos referentes concretos na Alemanha ou mesmo na França. Mesmo na Inglaterra, os operários industriais, embora tivessem grande visibilidade em algumas áreas manufatureiras, constituíam uma minoria na população geral, cuja maioria ainda estava empregada na produção agrícola. Mas aqui, para nós, é mais interessante seguir o que Marx diz sobre a “questão social”, vendo como sua discussão se estrutura em torno desse ponto de partida com vistas aos aspectos práticos de seu ativismo.

Essa “Introdução”, hoje famosa mas muito sucinta, passou quase despercebida na época de sua publicação, para o que contribuiu o fato de a maioria dos exemplares do *Deutsch-Französische Jahrbücher* terem sido apreendidos pela polícia prussiana. Somente nos anos 1960 teve ampla circulação, e desde então tem sido reeditada várias vezes. Essa popularidade se

deu, em grande medida, por se tratar de um texto curto e facilmente inteligível com a crítica de Marx a um filósofo famoso, Hegel, bem como por se apresentar como o primeiro exemplo de sua “doutrina” da revolução proletária, pois registra a primeira vez em que ele usou o termo num texto impresso. Mais tarde, claro, o termo “proletariado” ficou famoso e se tornou iconicamente “marxista” com a reedição do *Manifesto*, como dissemos acima, aparecendo nos subtítulos da seção I (“Burgueses e proletários”) e da seção II (“Proletários e comunistas”). Mas, antes de examinarmos politicamente o texto de uma maneira menos sobrecarregada, vejamos as pouco lidas “Cartas” trocadas entre Marx e Ruge,²² também publicadas no *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Elas foram publicadas em inglês pela primeira vez em 1967.

A mensagem imediata que se depreende dessas cartas é o profundo desprezo dos autores pelo governo prussiano. Eles dizem que o governo eliminou qualquer vestígio recente de liberalismo e desnudou seu “despotismo” perante o mundo, assim exibindo o que Marx — em sua carta inicial — descreve como a vergonha nacional da Prússia. É algo que outros países do cenário internacional estão julgando com grande severidade, diz ele. O “sistema estatal” germânico, declara Marx, é uma “aberração”, uma “nau de insensatos”, uma “palhaçada”, embora o “miserável” povo alemão ainda não se tenha apercebido disso, segundo ele.²³ Em suas cartas abertas, Marx e Ruge deploram a então recente revogação das “reformas” do novo rei Frederico Guilherme IV como um gesto sintomático do “Antigo Regime”, e consideram que o monarca agora persiste na hostilidade prussiana contra as ideias liberalizantes da Revolução Francesa. Assim, veem-no — contra algumas expectativas iniciais de reforma com sua ascensão ao trono — como o exato oposto de um sistema político que converteria escravos oprimidos em seres humanos emancipados, que era o que Marx e Ruge, em última instância, defendiam.²⁴

Em sua resposta à carta de Ruge nessa correspondência, Marx afirma sucintamente que a “atmosfera aqui [na Alemanha] transforma o indivíduo em servo”. Depois disso, passa para uma discussão sobre o que fazer a respeito, a qual devia soar muito familiar e muito prática, pelo menos enquanto “perspectiva” de como estabelecer e alcançar determinados objetivos políticos. Notando que “a filosofia se tornou terrena”, não mais abstrata e rarefeita, Marx celebra esse caráter dizendo que ela foi “trazida para a tormenta da luta”.²⁵ Mas luta *contra o quê* e *pelo quê*? Sua resposta é que a “filosofia crítica” — à semelhança da teoria crítica²⁶ hoje corrente na academia — deveria se orientar para lutas pelo “Estado político” e, assim, operar como “registro das lutas práticas da humanidade”. Em termos de lutas pelo Estado, o conflito, para Marx, se dá entre “um sistema baseado no estamento social” (isto é, o medievalismo monárquico) e um sistema “baseado na representação” (isto é, o constitucionalismo democratizante).²⁷ Porém ele prontamente relaciona essa visão com a “questão social”, que coloca nos termos de uma economia política muito básica, mas altamente politizada: a “questão” do Estado “apenas expressa de modo *político* a diferença entre o governo exercido pelo homem e o governo exercido pela propriedade privada”.²⁸ O contraste aqui criado por Marx reflete uma dupla conclusão: a solução da “questão social” não coincide apenas com a implantação de instituições representativas; mais que isso, uma solução deve “entrar em” luta dentro da economia, como diríamos hoje.

Assim, como diz Marx, “surge a pergunta: como resolveremos isso?”. Mais uma vez, segue-se uma dupla conclusão: tomar as questões presentes, neste caso a crítica das instituições religiosas e da política monarquista, “em qualquer forma que existam”, e então confrontar essas questões, não com um dogma pré-fabricado, e sim com um princípio. Esse segundo procedimento exige, então, uma distinção entre os diversos comunismos, aqueles ensinados

como doutrina por vários escritores, e um princípio socialista ou humanista ressaltando “a *realidade* do verdadeiro ser humano”.²⁹

É claro que abordar esse conceito de forma mais extensa geraria uma autocontradição: Marx estaria enunciando — digamos, à maneira de Étienne Cabet, por ele citado — um outro sistema “pré-fabricado” ou “unilateral”. Marx vê seu leitor revolucionário como um crítico sintonizado com a razão, e convoca seus contemporâneos alemães para essas lutas à maneira esclarecida com que ele apresenta: “Ao analisar a superioridade do sistema representativo em relação ao sistema de estamentos sociais, o crítico *conquista na prática o interesse* de um grande grupo”. Esse interesse, como afirma Marx, está no papel da propriedade privada, que é (mais uma vez na visão concisa de Marx) o “sistema de propriedade [privada]”, a antítese do comunismo — o qual, em seu amálgama abstrato, é o princípio humanista ou socialista se e quando se concretiza adequadamente.³⁰ A “Introdução” publicada de Marx formula mais detalhadamente essa posição em termos intelectuais, mas o interessante aqui é a forma como ele desenvolve um entendimento e uma estratégia breve, porém muito clara, para o ativismo político que praticamente todos os envolvidos no movimento Occupy ou em tipos análogos de ativismo entenderiam de imediato.

Note-se que a “Introdução” de Marx à *Crítica da filosofia do direito de Hegel* não diz praticamente nada sobre Hegel. Hoje isso talvez pareça um tanto estranho, mas provavelmente não o era em 1843, quando ele a escreveu. Hegel, a filosofia hegeliana e, em particular, sua filosofia da sociedade, do Estado, dos direitos e das leis eram uma metáfora tanto do “Antigo Regime” da monarquia prussiana conservadora quanto dos críticos democratizantes e liberalizantes como Marx, até onde podiam publicar alguma coisa sobre o “Antigo Regime”. Mas Hegel era mais do que uma metáfora, no sentido de que sua filosofia era uma questão política (e até um futebol político, para

utilizar uma imagem moderna) para os dois lados, conservadores e reformadores. Isso porque a monarquia nomeara “velhos hegelianos” para importantes cátedras universitárias, isto é, filósofos que dariam suas aulas sobre Hegel e outros textos do cânone pedagógico e extrairiam conclusões apoiando o autoritarismo e a hierarquia.³¹ Essas conclusões anulariam então a ideia de que indivíduos não integrantes da elite ou não escolhidos pela elite deveriam participar de maneira substancial, que dirá constitucional, no processo decisório ou em definições sobre a adequação ou não do processo decisório governamental.

A crítica impressa de Marx a Hegel, portanto, não era filosófica, como depois vários comentadores vieram a concebê-la, e sim uma crítica a uma política em curso amplamente endossada pelo governo prussiano como uma espécie particular de filosofar, e, na verdade, não só por seu suposto conteúdo político, mas também por seu veículo de transmissão: as faculdades de filosofia de elite em universidades de elite. Como ativista democratizante, Marx investia vivamente contra ambas, sustentando que a filosofia, para os radicais, não era uma atividade política prática e que buscá-la como se fosse atividade prática constituía uma séria ilusão e um censurável deslocamento. E nem é preciso dizer que Marx ridicularizava as mensagens políticas de que o “Antigo Regime” se servia desse artifício, qual seja, o de que os filósofos eram apenas os “espíritos sábios” que davam ainda mais credibilidade a ideias “tradicionais” contra as realidades modernizantes — políticas e industriais — que Marx frisava estarem ocorrendo em outros países. Como ele diz em seu texto: “A exposição que se segue [...] [trata] da *filosofia* alemã do Estado e do direito simplesmente porque trata da *Alemanha*”.³²

A noção de crítica em Marx — seu apelido para o ativismo — não é nem remotamente filosófica, e é deliberadamente aterrorizante para os leitores. Ao dizer que a sociedade germânica evitava de maneira anacrônica o mundo

moderno e se enterrava num imaginário passado teutônico, Marx propõe uma crítica que consiste num “combate corpo a corpo”: “É preciso ensinar a nação a se *aterrorizar* consigo mesma a fim de lhe dar *coragem*”, escreve ele. Vale notar que há uma lição de Marx para outros países também: “A luta contra o presente político germânico é a luta contra o passado das nações modernas, que ainda são continuamente perturbadas pelas reminiscências desse passado”.³³ Assim, o conflito aqui — entre conservadorismo autoritário e liberalismo modernizante — é um conflito geral, e Marx apenas considera a situação alemã atrasada e patética.

Sua conclusão nesse texto é que só até certo ponto a crítica consegue ser efetiva contra o *statu quo* germânico, precisamente porque ainda não estão surgindo “problemas verdadeiramente humanos” num país tão atrasado. “A relação da indústria, do mundo da riqueza em geral, com o mundo político é um dos principais problemas dos tempos modernos.” Empolgando-se com essa linha de raciocínio, Marx lança um ataque ferino ao economista político da própria Alemanha, Friedrich List, embora sem citar seu nome, exatamente porque em sua obra (tal como Marx a lê) List toma o desenvolvimento moderno da indústria e da criação de riqueza na Alemanha e o encerra dentro de uma visão radicada no patriotismo germânico, isto é, numa *Nationalökonomie*, totalmente diversa do tipo de perspectiva internacional sobre a mudança social que impulsiona a narrativa de Marx — “ao passo que na França e na Inglaterra”, diz Marx, “o problema é: *economia política* ou o *predomínio da sociedade sobre a riqueza*”; em outras palavras, na França e na Inglaterra um público democratizante está erigindo a “questão social” na política como o grande problema do momento, algo que, segundo Marx, os dirigentes, os economistas políticos e os pretensos radicais democratizantes germânicos simplesmente não conseguem entender.³⁴

Em suma, de acordo com Marx, “os governos germânicos [...] combinam as *deficiências civilizadas do mundo político moderno*, de cujas vantagens não gozamos, e as *deficiências bárbaras do Ancien Régime*, das quais gozamos em sua plenitude”. Isso inclui a “burguesia” ou classes comerciais germânicas que, alerta Marx, haviam desempenhado um papel revolucionário na democratização da França, derrubando a monarquia e instituindo o governo com uma assembleia nacional. Em termos representativos, essa assembleia era composta pelo “terceiro estado”, isto é, “o povo” — ainda que seletivo em termos de classe e gênero. Marx tinha uma visão nada lisonjeira da “classe média alemã” de sua época: “a representante geral da mediocridade filistina de todas as outras classes”.³⁵ E, numa reflexão mais especulativa do que sociológica, ele se detém no “proletariado”, que “apenas começa a surgir na Alemanha como resultado do desenvolvimento *industrial* em curso”, considerando-o como contraparte e adversário supremo da classe média.³⁶

No entanto, qualquer exortação à reforma radical é necessariamente especulativa e, em termos formais, mais uma asserção do que uma referência a algo concreto. A “Introdução” publicada de Marx trata o proletariado como performativo: invocá-lo retoricamente contribuirá para formá-lo — e, a contrapelo de sua crítica abrangente ao atraso germânico, ele considera que há uma industrialização em andamento em sua terra natal. E, com ela, o trabalho e o emprego se tornariam um mercado, e assim “os empobrecidos artificialmente” — não os “pobres surgindo naturalmente”, característicos da antiga ordem — começariam eles mesmos a colocar a “questão social”. Aqui o elo ativador, como Marx formula o tema, se dá entre a dissolução do antigo “estamento médio” dos pequenos comerciantes, pequenos produtores e pequenos distribuidores que serão lançados às fábricas e o recente proletariado em formação, cujos números, por conseguinte, aumentarão. Nesse processo, como avança a linha de raciocínio, surgirá a “questão social” de reorganizar a

sociedade em torno dos princípios de emancipação humana, justamente porque ficará óbvio que serão forças sociais “artificiais”, e não naturais (como a antiga ordem retratava a si mesma), que não só colocarão a “questão social”, mas também porão em prática uma solução social.³⁷

Alianças com os comercialismos

Até aqui, essa argumentação apenas apresenta um tipo de maleabilidade — e responsabilidade — social que hoje seria facilmente aceita por qualquer pessoa que reconheça a “questão social”. De fato, não aceitar essa perspectiva sobre os temas sociais e as responsabilidades governamentais simplesmente apagaria a “questão social” ou a converteria em outra coisa que não um envolvimento com a economia. As alternativas atuais incluem — como na época de Marx — várias formas de autoritarismo religioso. Elas pretendem impor valores morais derivados da tradição e invocam um valor superior a considerações de ordem econômica. De modo geral, esses regimes e movimentos operam especificamente para restringir as incursões econômicas seculares ou “ocidentais” na vida social como questão de política pública. Alternativa corrente hoje em dia é o etnonacionalismo como projeto, às vezes ao ponto de quase isolamento em relação à economia internacional, sendo muitas vezes, embora nem sempre, um projeto de ditaduras militares. Há também algumas monarquias restantes que resistem à democratização, entendida como requisito de que o governo derive do “povo” e responda perante ele por meio de instituições representativas — do contrário, ele será ilegítimo. Essas comparações nos mostram que Marx estava certíssimo em identificar um fio comum entre os projetos revolucionários de democratização do governo que consistiam em abri-lo às elites comerciais (em oposição às elites da corte e da realeza) e em instituir economias comerciais envolvendo investimentos

“privados” de riquezas (isto é, não estatais) e o emprego de mão de obra “livre” (isto é, desfeudalizada), geralmente sintetizados nos slogans do “livre mercado” e do “livre-comércio”.

Desde a época de Marx, alega-se vivamente na tradição libertária que o comercialismo e a democracia coincidem e que a dissociação entre ambos constitui uma injustiça para com os indivíduos, além de gerar ineficiências na economia. Pelo lado inverso, alega-se vivamente na tradição social-democrata que o comercialismo e as forças do mercado geram injustiças consideráveis que recaem sobre os indivíduos em termos de hereditariedade de classe, de modo que as instituições democráticas têm a obrigação de atuar como reguladoras e como instâncias de geração e distribuição de renda e riqueza. Ter uma estratégia para realizar a democratização através da formação de uma preocupação pública com questões econômicas é uma coisa, outra coisa é criar um equilíbrio entre filosofias políticas concorrentes e asserções de fundo rivais que tenha algum “sucesso”. Marx se identificava fortemente com um objetivo último: o comunismo como a instauração de uma sociedade industrial mas sem classes, que — segundo seu raciocínio — acarretaria a abolição da moeda. Essa concepção lhe era familiar a partir dos textos utópicos da época, apesar de suas críticas a esses vários autores. Todavia, um exame do ativismo de Marx mostra que essa visão de longo prazo incluía projetos locais e objetivos mais imediatos. Tais atividades políticas se deram sobretudo em Bruxelas, onde Marx residiu de 1845 a 1847, quando precisou se exilar dos Estados germânicos.

Ele se envolveu na formação de alianças com pessoas e oportunidades necessariamente vinculadas a classes que surgiam e estavam ao alcance de um radical alemão e livros e seus *confrères*. Consistiam notadamente num Comitê Democrático de classe média, com interesses comerciais, que mantinha reuniões em certa medida públicas em que se falava no francês local e fazia

circular textos que defendiam a ampliação do direito de voto e um maior envolvimento público nos processos políticos decisórios.³⁸ A própria Bélgica, como monarquia constitucional independente, era fruto de uma revolução democratizante em 1830, que derrubou as restaurações monárquicas pós-napoleônicas nos Países Baixos e desencadeou no mesmo ano uma revolução similar na França. É plausível supor que o envolvimento de Marx com os ideais revolucionários franceses decorresse mais dessa revolução do que derivasse diretamente das experiências de 1789-93. Estas últimas não podiam ser tratadas em textos históricos nos Estados germânicos — a não ser como objeto de horrorizada condenação —, ao passo que a revolução de 1830 era, em certo sentido, um evento da época, tendo ocorrido quando Marx tinha doze anos de idade.

Os ideais desse período eram a ampliação do direito de voto, que fora restringido sob as monarquias previamente restauradas às elites integrantes das dietas ou assembleias consultivas; a eliminação de guildas e restrições de tipo corporativista que impunham proibições e barreiras profissionais na produção; a enérgica defesa da iniciativa comercial como questão de direito e emancipação humana. É importante notar que, antes de 1830, quase ninguém votava — da maneira que fosse — em coisa alguma, e que os monarcas ostentavam suas pretensões de soberania pessoal como uma questão de direito divino, mesmo que, na prática, não tivessem uma soberania absoluta. Mesmo depois das revoluções de 1830, e mesmo depois da Lei da Reforma de 1832 na Inglaterra, foi pequena a ampliação do direito de voto, incluindo apenas alguns indivíduos muito selecionados entre os setores masculinos com educação e propriedades. Os amigos liberais comercialistas de Marx em Bruxelas eram muito similares aos mantenedores do *Rheinische Zeitung* com os quais ele se associara em Colônia, cujos interesses “materiais” tanto o intrigaram e tanto o influenciaram. Seu “Discurso sobre o livre-comércio” —

hoje raramente citado, mesmo pelos interessados em sua “economia” — representa um importante trabalho ativista desse período e com esse tipo de engajamento democratizante. O discurso foi escrito em francês para os locais e especificamente mencionado por Marx em sua breve autobiografia de 1859.³⁹

Todavia, um exame mais detido dos registros históricos — tal como dispomos deles hoje em dia — mostra uma considerável colaboração ativista entre Marx e Engels sobre o tema do “livre-comércio”. Esse trabalho em conjunto mostra as questões como eram na época e evidencia que elas persistem ainda hoje, presumivelmente muito ampliadas, sobretudo se considerarmos as enormes desigualdades globais nos produtos internos brutos (PIBs) e os padrões de vida locais, bem como as migrações globais de trabalhadores usando, de uma ou outra maneira, meios modernos de transporte para conseguir melhores salários e melhores padrões de vida. A contraposição entre livre-comércio e protecionismo era um tema candente na Bruxelas comercial, na imprensa local em língua francesa e também — importante para os dois — no veículo de imprensa em língua alemã dos eLivross lá estabelecidos. Esse veículo era o *Deutsche-Brüsseler Zeitung*, no qual Engels publicou seu artigo sobre um “Congresso sobre o livre-comércio em Bruxelas” (16-18 de setembro de 1847), relatando três dias de debates, a seu ver insípidos e repletos de chavões, sobre os benefícios do livre-comércio para “o mundo”.⁴⁰

O debate, segundo Engels, estava muito desinformado, faltando-lhe a devida avaliação das obras clássicas e contemporâneas de economia política. Com efeito, Engels registrou uma reunião contra o protecionismo econômico à qual compareceram “economistas políticos, manufatureiros, negociantes etc.”, tanto locais quanto visitantes, sobretudo ingleses e franceses, mas nenhum “livre-cambista” da própria Alemanha.⁴¹ A discussão no terceiro dia

foi a única que atraiu sua atenção — e, a seu ver, a única capaz de interessar a seus leitores —, a saber, irá “o livre-comércio universal beneficiar as classes trabalhadoras?”. O poeta Georg Weerth, amigo alemão de Engels e morador de Yorkshire por algum tempo, se manifestou contra a hipótese de que o “sistema protetor” de tarifas e exclusões beneficiaria as classes trabalhadoras, e também contra a conclusão de que o livre-comércio iria “mudar a condição de miséria delas”.⁴²

Embora não tenha podido falar no congresso (mas tenha sido mencionado no artigo de Engels), Marx tinha um “olhar” mais nuançado sobre essas questões que lhe eram familiares. Seu texto foi recuperado no século XX numa tradução alemã de um original perdido em francês, e nesse discurso ele tratava do programa político dos protecionistas, que dividia em duas escolas. Os seguidores de List, dizia Marx, defendem as tarifas apenas para proteger as indústrias de grande escala, e não, como alguns poderiam pensar, oficinas e empresas de pequeno porte, e assim o emprego do operariado. A posição de List, segundo Marx, na verdade sacrifica o emprego e as condições de vida da classe trabalhadora ao progresso industrial, que avança por todo o globo. Por sua vez, os seguidores de Gustav von Gülich, outro economista político alemão, defendem a proibição total da importação de alguns produtos, a imposição de tarifas elevadas sobre outros, além de uma alta tributação sobre o maquinário industrial, a fim de proteger a produção artesanal. Como protecionista, Von Gülich afirmava que tais políticas e princípios beneficiariam as classes trabalhadoras.⁴³

Passando prontamente a criticar as duas escolas pelo entranhado nacionalismo, Marx escreve que não há nenhuma grande vantagem em ser “explorado pelos conterrâneos” em vez de ser “explorado por estrangeiros”. O último refúgio das duas escolas, diz ele, é alegar que, de uma maneira ou outra, preservam a nação como o único caminho para a reforma social, que

deve ser obrigatoriamente independente do sistema econômico. Marx expõe a contradição: visto que os dois sistemas dizem permitir a acumulação de riqueza comercial como capital, como é que essa força se converte em fraqueza de modo que “o capital [...] possa ser um filantropo?”.⁴⁴ Ele oferece duas generalizações que continuam a ser pontos de discussão pertinentes à “questão social”, tal como se apresenta hoje. A primeira é uma provocadora tese de teoria política e ativismo social: “Em geral, as reformas sociais nunca podem ser geradas pela fraqueza dos mais fortes; precisam ser e serão criadas pela força dos fracos”. A outra está ligada ao estatuto da “questão social” na política: se a “questão social” não há de se resolver dentro das estruturas econômicas da sociedade, como sustentavam os protecionistas nacionais, então ela é uma questão “especial” sobre alguma outra coisa, que presumivelmente será resolvida em outra esfera.⁴⁵ Marx não se dá o trabalho de discutir como isso ocorreria, mas, de todo modo, a perplexidade “liberal” frente aos populismos religiosos, etnonacionalistas e autoritários dos anos recentes se encontra em posição muito semelhante.

Passando para o livre-comércio em sua relação com a “questão social”, Marx apresenta, no “Discurso” oral e publicado, o dilema do reformador social, isto é, propõe um esquema geral que se aplica aos envolvidos com a “questão social” dentro de uma perspectiva que inclui mudanças fundamentais na economia e, portanto, na sociedade. Tem em mente um comunista “prático”. Note-se também que o conceito de revolução, nesse contexto, não se aplica só à sua própria posição radical, mas desce pela escala de radicalidade até a situação dos Estados autoritários não constitucionais, em que qualquer conceito de alguma “questão social” era revolucionário. Esse discurso em francês para a Associação Democrática de Bruxelas, de 9 de janeiro de 1848 (isto é, antes das revoluções democratizantes que se iniciaram em Paris em fevereiro), foi elaborado a partir de suas anotações para o discurso

programado para setembro do ano anterior. O *Deutsche-Brüsseler Zeitung* publicou uma matéria sobre esse discurso para os leitores alemães; a versão impressa saiu em francês no final de janeiro e, como tantas vezes ocorria com Marx, outras traduções — dessa vez para o flamengo — não chegaram a ser publicadas. Uma tradução completa para o alemão saiu meses depois.⁴⁶

A peroração nesse discurso — especificamente lembrado por Marx em 1859 — é, de fato, uma aula de teoria política para homens de negócios da classe média interessados na liberalização da política e das pautas governamentais na Bélgica:

- Diz-se que o livre-comércio supõe “a liberdade de um indivíduo em relação a outro”, mas, na verdade, supõe “a liberdade do capital em esmagar o trabalhador”.⁴⁷
- As “leis formuladas pelos economistas políticos [...] se baseiam na hipótese de que os obstáculos que ainda interferem na liberdade comercial desapareceram”, o que é o que os “livre-cambistas” querem, evidentemente.⁴⁸
- A lei mais importante que eles identificaram é que “a concorrência reduz o preço de todas as mercadorias ao custo mínimo de produção”. Segue-se daí que o “preço natural” do trabalho é o salário mínimo, isto é, “os artigos absolutamente necessários para a subsistência do trabalhador [...] [e] de sua classe”.⁴⁹
- Enquanto a manufatura está “em progresso”, o salário mínimo está se constantemente reduzindo no que se refere à qualidade dos “meios de subsistência”, de modo que “o homem” é obrigado a “viver a vida de uma máquina”.⁵⁰
- Os livre-cambistas podem ou rejeitar as leis da economia política, ou encarar a realidade nua e crua da exploração de classe.⁵¹

- “Exploração cosmopolita” não é “fraternidade universal” — assim dizem alguns livre-cambistas.⁵²
- A divisão internacional do trabalho não promove a “harmonia” entre países com “vantagens naturais” nos bens comerciais.⁵³
- A produção se transfere internacionalmente para onde as matérias-primas e a força de trabalho local são mais baratas.⁵⁴
- Há “alguns setores da indústria que [...] asseguram o domínio do mercado mundial às nações que melhor os promovem”.⁵⁵
- Os livre-cambistas reconhecem que “uma nação pode enriquecer às custas de outra” e deveriam, portanto, reconhecer que “no mesmo país uma classe pode enriquecer às custas de outra”.⁵⁶

Os comentários de Marx sobre o “sistema protetor” são especialmente incisivos e prescientes: o sistema instaura “a manufatura em larga escala num determinado país”, o que o torna, por definição, “dependente do mercado mundial”, e assim, com o passar do tempo, sujeito às pressões do livre-comércio. E o “sistema protetor” também opera contra os vários protecionismos do feudalismo e do medievalismo, ajudando a “desenvolver a livre concorrência dentro de uma nação”. Mas, em geral, esse sistema é conservador, pois se funda no nacionalismo autárquico, o qual não tem como se sustentar diante da economia global, movida por princípios do livre-comércio que decorrem das leis econômicas. Mas o próprio livre-comércio é autodestrutivo, visto que gera necessariamente uma desigualdade extrema e, com isso, o antagonismo de classes.⁵⁷

Na expectativa de Marx, desses antagonismos brotariam revoluções e mudanças sociais, as quais — em termos de uma democracia social que atende ou pelo menos reconhece a “questão social” — de fato ocorreram. Foram revoluções com ou sem violência que se sustentaram como soluções conciliatórias, às vezes como conciliações especificamente classistas, e muitas

vezes com outras razões “humanitárias” mais gerais: a abolição da pobreza na infância ou na velhice, por exemplo, assistência à saúde ou pensões universais concedidas pelo governo e assim por diante. O esquema de Marx é claro e provocativo, e isso é deliberado, visto que seu ativismo — como a maioria dos ativismos — consistia em afirmar e defender uma posição. Mais tarde, quando Marx dispunha de mais tempo livre (forçoso) e de mais recursos para pesquisas, ele preencheu grande parte dos detalhes empíricos referentes à “questão social”, ocupando seções substanciais de seu *magnum opus*, o primeiro volume de *O capital*, e expondo quadros muito vívidos de desigualdade, exploração, sofrimento e escravidão no decorrer da história e durante sua própria época.

Democratizando o presente, visualizando o futuro

Escrevendo em nome de terceiros, especificamente comitês ou grupos de que participava, Marx estava bem mais preparado para ser programaticamente explícito, o que se evidencia em dois exemplos notáveis. Um está no *Manifesto* de 1848 e o outro em “A guerra civil na França”, discurso redigido em inglês em 1871 para a AIT após a queda da Comuna de Paris, revolta urbana de 1870 na sequência da Guerra Franco-Prussiana. A lista de reivindicações no *Manifesto* é, na verdade, um “primeiro passo” na revolução dos trabalhadores, e — ao longo do século seguinte — a classe trabalhadora, enfim incluindo mulheres, por vezes obteve algum acesso à participação política em instituições constitucionais e representativas em determinados países. Hoje parece uma lista de reivindicações institucionais social-democratas ou mesmo meramente liberais, que agora coincidem em grande medida com a percepção corrente sobre o que os governos democráticos fazem, e como o fazem. Na época em que Marx escreveu, essas reivindicações eram “comunistas”, no

sentido de serem franca e radicalmente liberais, mas não no sentido de que, em si mesmas, pleiteassem ou exigissem a abolição completa das classes economicamente constituídas e da troca monetária em geral.

Essas reivindicações como “primeiro passo” incluem a “expropriação agrária”, a “tributação progressiva”, a “abolição da transmissão hereditária”, um “banco nacional”, a “centralização” dos “transportes”, “fábricas estatizadas”, “obrigação igualitária com o trabalho”, “unificação administrativa para a agricultura e a indústria” e “ensino público gratuito para todas as crianças”.⁵⁸ Se lermos essas reivindicações com as lentes da social-democracia e do Estado de bem-estar social — e não pelas lentes da posterior ditadura e planejamento central soviético ou maoista —, é válido enxergar o domínio eminente e os controles de planejamento sobre o uso da terra como uma “expropriação”, e de fato é assim que às vezes são descritos pelos libertários. Também é válido ver os bancos centrais, montados para emitir e gerir a moeda, como um “banco nacional”; a política e o planejamento da infraestrutura dos transportes como “centralização”; as estratégias industriais nacionais, o investimento público, as inúmeras isenções fiscais e mecanismos de incentivo como “fábricas estatizadas”; e o “agronegócio” como uma “indústria” publicamente subsidiada e altamente regulamentada. Mesmo nos países em que não são de fato praticados como elementos de boa governança, esses controles são em princípio praticáveis, em termos atuais.

Em 1848, porém, comunistas ou não, todas essas ideias eram objeto de luta, não só de discussão, visto que as lutas se destinavam precisamente a criar direito a espaços onde o público pudesse travar discussões. As lutas prosseguiram por muitas décadas e houve muitas reviravoltas: na verdade, repressões em massa e até massacres, como detalha Marx em “A guerra civil na França”.⁵⁹ O comunismo de Marx era “prático” (como ele mesmo dizia) precisamente porque ele o diferenciava, na teoria e na prática, das fantasias e

experiências utópicas, e porque o identificava com coisas que hoje — devido à influência de acontecimentos posteriores sobre nosso pensamento — parecem ser ideias e reivindicações que não têm quase nada a ver com o comunismo como movimento específico ou nem mesmo apresentam qualquer aspecto digno de nota em termos definitórios e programáticos.

A AIT, à qual Marx se associara desde sua fundação, em 1864, era uma ampla organização internacional de grupos socialistas e delegações nacionais. Na época, existiam pouquíssimos partidos políticos de massa na legalidade, em qualquer acepção significativa. Enquanto a sublevação era tratada na maioria das matérias de imprensa como uma explosão de barbárie, em inexplicável e violenta oposição a uma paz republicana francesa negociada com os ocupantes prussianos vitoriosos, a AIT naturalmente via esses acontecimentos como uma tragédia do povo (entendido amplamente como conjunto de trabalhadores) e da democracia no sentido de processos decisórios populares (a despeito das alegações republicanas provinciais em contrário).⁶⁰

Esse “Discurso”, portanto, era controverso na época e valeu a Marx seu primeiro destaque e breve notoriedade na imprensa inglesa, quando ele foi classificado como um “Doutor do Terror Vermelho” residente em Londres.⁶¹ Assim, seus comentários são — como sempre — uma intervenção política, montada para inspirar (ou melhor, consolar) um público e celebrar a sublevação de uma maneira muito específica. Desde então, o discurso tem sido muito criticado por suas imprecisões históricas, mas de todo modo Marx não estivera em Paris como testemunha ocular e, ademais, não estava escrevendo um texto de história, e sim sobre a atualidade política. A criação de mitos como prática ativista muitas vezes é o que faz a política, de forma que não tem muito sentido perguntar se as instituições da Comuna eram, de fato, como Marx as descrevia. No entanto, vendo por outro ângulo, essa foi uma ocasião em que — num contexto coletivo — Marx escreveu mais como

teórico, embora não exatamente como guru, pois escrevia em nome de uma organização e de um comitê executivo.

Na idealização de Marx sobre a Comuna, tomando-a como modelo de processo decisório para a nação — e modelo que se estendia “até o mais minúsculo povoado do país” —, ela consistia numa democracia representativa, mas por mandato, uma “autogestão dos produtores”, respaldada por uma “milícia nacional” com “prazo de serviço extremamente curto”, um dispositivo decididamente prático-político, mais do que utópico. Nesse modelo, a tomada de decisões se inicia no nível mais baixo em assembleias representativas, das quais partem delegados — com mandatos estritos estipulados por seus constituintes — para assembleias distritais, e assim sucessivamente até o nível regional e, por fim, até a assembleia nacional. Segue-se que as decisões em nível nacional têm um caráter basicamente coordenador. Em suma, esta era a “forma política [...] para chegar à emancipação econômica da força de trabalho”.⁶² Hoje, muitas dessas ideias são correntes como reivindicações políticas, ainda que dentro de estruturas de governo centralizadas, elas mesmas profundamente imbuídas da importância da administração econômica.

No entanto, a identificação de Marx com o efetivo termo “ditadura” é, em certa medida, um artefato político e acadêmico, visto que ele não se identificava com a expressão “ditadura do proletariado” na letra impressa, limitando-se a empregá-la na correspondência e nas “notas para si mesmo”⁶³ e a atribuí-la — geralmente em termos favoráveis — a indivíduos e classes que estavam fazendo política com algum teor comunista ou socialista. A chave para a aparente contradição — entre promover a democratização revolucionária e, ainda assim, defender a ditadura como algo coerente — se encontra na avaliação de Marx sobre a dinâmica política pós-feudal, moderna, como luta de classes. O princípio exploratório de Marx consistia em que as

classes faziam política e que a mudança política surgia dessas lutas, não só no passado, mas também no presente. Desse ponto de vista, as lutas democratizantes capazes de ter sucesso seriam lutas de classes — as classes comerciais proprietárias derrotando as classes feudais e, no devido tempo, as classes trabalhadoras (o “proletariado”) derrotando as classes comerciais (a “burguesia”). Tal luta era também e necessariamente uma luta econômica e uma luta política, visto que, segundo Marx, essas lutas tinham sempre a mesma essência (a despeito das aparências e das negativas). Seguia-se que as instituições democratizantes eram em alta medida progressistas, mas constituíam veículos da classe em ascensão, uma vez que admitiam modos de participação não aristocráticos. Todavia uma crucial democratização ulterior prometia brechas para o ingresso da classe seguinte, dado que uma maior ampliação do sufrágio e dos direitos civis permitiria aos eleitorados de massa se organizarem politicamente e... conquistarem o controle! O *Manifesto* é muito explícito em recomendar que o proletariado se una “como classe” e se transforme “em classe dirigente”.⁶⁴ O lado reverso disso, como Marx afirmou ao longo de toda a sua carreira (embora em estilos e terminologias que variavam a depender do público-alvo), era que a democracia, até onde chegara, era um projeto “burguês” para o domínio classista dos proprietários comerciais que — previsivelmente — não se deteriam diante de nada para defender suas propriedades contra a redistribuição e — muito significativamente — contra sua redefinição como bens “públicos” em vez de “privados”. A intensa fúria política que consome Marx em *O 18 de brumário* transborda quando vê os representantes eleitos das classes comerciais entregarem o país a um ditador, o “presidente-príncipe”, cujo banditismo brutal mal se disfarçava sob os ornamentos do kitsch imperial.

Como forma política viável, porém, o modelo marxiano “de baixo para cima” para o domínio da classe proletária em “A guerra civil na França” parece

um modo não muito provável de reproduzir as vantagens econômicas na produção e no consumo — desfrutadas por alguns, mas não por todos — que os atuais sistemas representativos costumam promover. Em todo caso, o modelo de Marx aponta, dessa maneira, para determinados custos das estruturas econômico-políticas que atualmente formam a democracia como um sistema integral. Hoje é difícil analisar e entender a “emancipação da força de trabalho”, mencionada por Marx, como lema ou objetivo, e de fato Marx disse que era algo que precisava ser “trabalhado”. Poderia ser algo relativamente simples como empresas cooperadas ou cooperativas de trabalhadores em que estes detinham uma parcela da sociedade, ou poderia ser algo revolucionário como é hoje a “ecocomunidade” planetária, moralmente responsável, igualitária e sem classes.⁶⁵

Como teórico da democracia, a verdadeira força de Marx se encontra em outro lugar: consiste em detalhar com a máxima clareza possível a fragilidade das estruturas democráticas, a facilidade com que cedem a políticos autoritários por meio da demagogia eleitoral e dos golpes de Estado, o enorme papel desempenhado pela propriedade e pelo controle da riqueza nas instituições representativas que se dizem “democráticas”. Seu comentário sobre a ascensão e a queda da Segunda República (1848-51) na França representa uma extraordinária defesa dos princípios constitucionais da soberania popular e das instituições representativas efetivamente existentes, ao mesmo tempo esmiuçando com precisão as razões de sua grande fragilidade e da enorme dificuldade em protegê-las. Marx não criticava essas instituições por serem tímidas e não conseguirem se pôr à altura dos ideais “comunistas” e assim realizarem a ruptura revolucionária com a sociedade comercial existente; o que ele lhes censurava era não conseguirem se pôr à altura de *suas próprias* concepções classistas de democracia e representação, nem mesmo de seus critérios e dispositivos constitucionais, e agirem de formas covardes que

minavam seus próprios interesses pessoais e coletivos como agentes econômicos “burgueses”.

O *18 de brumário* como o voto masculino universal nas eleições à presidência foi facilmente manipulado por Luís Bonaparte, candidato ao cargo, levando à vitória um tal aventureiro inventor de mitos. O fato se deu para a grande surpresa das classes políticas da Assembleia Nacional, que não tinham levado em conta o voto do campesinato endossando uma memória imperial da reforma agrária e da *gloire* nacionalista. A extensão do direito de voto à classe trabalhadora urbana, porém, não gozava de qualquer popularidade entre as classes proprietárias e seus representantes parlamentares de condições semelhantes, nem entre os editores e proprietários dos veículos de imprensa. Manipulando o medo de desordens e de ameaças classistas à propriedade privada, sucessivos grupos parlamentares voltaram atrás em relação à soberania popular e uniram forças para que se reprimissem as manifestações urbanas por questões econômicas. Esses legisladores então atuaram para restringir o direito de voto e eliminar oposições indesejadas.⁶⁶

Bonaparte viu uma chance de ser o salvador da “ordem” estendendo seu mandato presidencial por vias inconstitucionais e — com o consentimento de parlamentares e o respaldo de um plebiscito nacional — governando por decreto. Essa lei acabou então com o governo republicano baseado na soberania popular, substituindo-o — como Bonaparte deixou claro após a redação e publicação do opúsculo de Marx — por um regime em que ele governava sozinho como imperador Napoleão III, ratificado por outro plebiscito no final de 1852.

O gênero de *O 18 de brumário* não era o histórico, mas o de história-em-ação, visto que Marx acompanhara muito de perto as revoluções de 1848-9 pelas matérias da imprensa e escrevera seus próprios artigos de jornal enquanto os acontecimentos estavam em curso, constituindo a base de sua

narração. O que Marx identifica é uma dinâmica dentro da democracia liberal que muitos comentadores e teóricos não percebem, preferindo considerar como uma aberração ou um enigma indecifrável: por que o povo vota em autoritários populistas, que por vezes têm comportamentos francamente ridículos? E por que os parlamentares — que são a encarnação e os guardiões da soberania popular — são tão propensos a desvalorizar, restringir ou abolir direitos individuais básicos quando generais e executivos ambiciosos lhes colocam questões de “segurança” nacional ou de “ordem” interna? Marx chega a detalhar a flagrante brutalidade visível na versão de Bonaparte de uma força policial militarizada e suas políticas econômicas corruptas e insustentáveis, seu “capitalismo de cassino” e sua mistura de impostos, subornos e negociatas.⁶⁷

A apresentação de Marx da política de classes nesse período turbulento rende considerável tributo ao heroísmo da classe trabalhadora, ao lutar pela soberania popular, embora esse seu “olhar” bastante previsível sobre o ativismo proletário tenha gerado comentários céticos e na maioria hostis igualmente previsíveis. Porém a exposição mais interessante, mais detalhada e mais pertinente é, de fato, a da política entre as elites de maiores fortunas, pequenos nobres e latifundiários, empresários e financistas ricos, e por fim as classes médias mais numerosas, nas quais se situavam profissionais liberais, donos de imóveis, rentistas e possuidores “de recursos privados”. Como explica Marx, essas classes e “frações de classe” são facilmente tomadas de pânico, temendo por suas posses frente aos que as têm em menor quantidade ou são quase despossuídos. Quando a política chega a esse ponto, o interesse econômico muitas vezes se rende à ilusão, como nesse caso em que o mito que Bonaparte criou sobre si mesmo venceu qualquer crença nos sistemas democráticos que as classes comerciais comumente teriam. Assim, o autoritarismo assume por demanda do povo.

Em termos esquemáticos, Marx identifica dentro das formações democráticas liberais, baseadas na produção de mercadorias e na acumulação de riqueza, uma relação dinâmica entre propriedade, autoritarismo e instituições representativas. Sua análise conclui que a soberania popular precisa de apoio ativo, visto que o “medo” da desordem e da anarquia manipula os temores de classe em relação à propriedade e as ilusões sobre a autoridade baseadas na personalidade. Desde os tempos de Marx, muitas democracias em algum momento regrediram por guerras civis a governos autoritários e a ditaduras militares, e muitas sucumbiram mais de uma vez. Como ativista, Marx dedicou mais tempo a apoiar a soberania popular na política de alianças, tratando de questões características e pertinentes a essa formação política, do que a elaborar claramente princípios comunistas e tentar criar um futuro especificamente comunista.

No capítulo seguinte, “Capitalismo e revolução”, veremos como Marx explicava essa conjunção entre interesses “privados” e instituições públicas.

5. Capitalismo e revolução

MARX É GERALMENTE RECONHECIDO como o maior — no sentido de “o mais cabal” — crítico do capitalismo até os dias de hoje. Isso não significa que muita gente hoje aceite suas críticas ao sistema ou que sua definição e caracterização do sistema tenham grande sustentação, em primeiro lugar. Até agora, a abordagem de Marx neste livro é a de ver como seus conceitos se sobrepunham aos de seus contemporâneos e aos utilizados atualmente: classe, história, progresso, democracia, socialismo.¹ Essa abordagem se contrapõe à ideia de que o que torna Marx interessante é o que ele mesmo e vários outros selecionaram como caracteristicamente marxiano, de uma maneira ou outra, ou seja, “o que transforma Marx em ‘Marx’”.² A falha dessa segunda estratégia não é historicizar Marx — afinal, ele é histórico —, mas sim afastá-lo de nós e obscurecer sua política. E, como vimos, era sua política que dava impulso a seus textos, escritos como intervenções para fomentar alianças com revolucionários de ideias parecidas, que eram ou podiam ser liberal-democráticos, pelo menos até certo grau. E — como apontado em capítulos anteriores — ser liberal-democrático em *qualquer* grau nos Estados germânicos até os anos 1860 era ser revolucionário, ou pelo menos altamente suspeito, e se arriscar a perseguições e punições. Na verdade, muito depois dos anos 1840, os partidos socialistas voltaram a ser proibidos no Império Alemão,

de 1878 a 1891 — e as mulheres eram proibidas de participar de qualquer reunião política.³

Assim, o que Marx tinha em comum com seus contemporâneos, e ainda tem conosco, parece ser um bom ponto de partida, realista e proveitoso. De modo geral, o capitalismo — como prática assim nomeada e como sistema econômico — hoje em dia só é incontroverso como termo descritivo. Sem dúvida passou a fazer parte da linguagem, mesmo que em grande medida o discurso econômico atual fale menos em capitalismo e mais em mercados “livres”, negociantes, especuladores, investidores, poupadores, bilionários, “indivíduos de alto patrimônio líquido”, empreendedores, capital de risco e similares. Há aqui um certo proveito político em decompor um sistema no discurso cotidiano em que o leitor pode ver como os termos e as práticas se entrelaçam em atividades corriqueiras. É aqui que se iniciam “os elementos básicos” de microeconomia, refinando e redefinindo esses termos cotidianos por meio da elaboração de definições, princípios e recomendações de políticas precisos e matematicamente operacionais. Esses “elementos básicos” microeconômicos cotidianos são o preço, a utilidade, a marginalidade, a preferência, a poupança, o investimento, a liquidez, o lucro, os gastos e o consumo, elevando-se para a política monetária, a política fiscal, as taxas de empréstimo interbancário, o PIB, a balança corrente e a balança de capital como “balança de pagamentos”, e outros conceitos similares que os noticiários de melhor qualidade supõem que serão entendidos.

A terminologia de Marx para o sistema econômico mudou um pouco ao longo de sua carreira como ativista engajado na “questão social”. De início ele empregava “sociedade civil”, embora a expressão dele (e de Hegel) fosse *bürgerliche Gesellschaft*, usualmente vertida para o inglês como *bourgeois Society* [“sociedade burguesa”]. Mas agora dificilmente essa locução é usada fora dos círculos marxistas. Sociedade civil veio a designar o voluntariado ou o

“terceiro setor”, isto é, atividades econômicas que não pertencem ao setor público e estatal (desenvolvidas por servidores públicos) nem ao setor privado (desenvolvidas dentro de empresas comerciais “com fins lucrativos”). Por outro lado, e num uso pós-marxista mais ligado ao século XX, a sociedade civil incluía empresas comerciais “com fins lucrativos” e excluía apenas as atividades sob controle ou propriedade do Estado. Por isso o uso atual da expressão é um pouco ambíguo, e pode gerar dúvidas se se refere apenas a organizações voluntárias ou se inclui também empresas do setor privado. Historicamente, claro, sociedade civil designava o que era “do conjunto de cidadãos”, em oposição a autoridades religiosas ou militares e suas respectivas atividades, embora essas atividades “estatais” fossem financiadas por tributos, por esmolas ou por impostos, e por isso civil = laico e paisano. E, nos Estados de língua alemã, o que era “do conjunto de cidadãos” era *bürgerliche*.⁴

A expressão “sociedade burguesa” só transpõe *bürgerliche Gesellschaft* por meio de um termo tomado de empréstimo ao francês, conotando um filistinismo arrivista em matéria de gosto. Tal conotação reflete as avaliações estéticas e morais correntes, na França, da aristocracia sobre o meramente comercial. O alemão da época de Hegel e de Marx refletia tanto o esnobismo anticomercial quanto uma distinção entre atividades comerciais, de um lado, e instituições estatais/militares/religiosas, de outro. Mas Marx não adotou a locução *bürgerliche Gesellschaft* para depreciar nem para legitimar uma classe em termos de bom ou mau gosto ou de caráter moral, tampouco para defini-la como uma “ordem” da sociedade distinta da vida familiar (meramente “biológica”) ou das burocracias estatais ou eclesiásticas (mais “racionais”). Adotou-a para apontar o vínculo, no contexto dos Estados alemães, das atividades comerciais aparentemente “sujas”, associadas ao ganho financeiro no comércio e na manufatura, com a introdução dos processos industriais

movidos a energia e o potencial produtivo imensamente ampliado na geração de bens e serviços.

Contatos práticos com a economia política

Em suas atividades jornalísticas iniciais, Marx defendia vivamente que os governos da época assumissem pelo menos alguma responsabilidade pelos pobres “artificiais”, visto que essa sua situação fora causada por atividades econômicas humanas, e não por algum processo “natural”, por “justo mérito” ou por algum destino cego.⁵ O outro lado da moeda era o argumento de que as próprias atividades econômicas eram “artificiais”, pois eram atividades humanas que faziam a economia mudar e se desenvolver. Disso se seguia que o entendimento da questão requeria exame e discernimento, em vez de mera e desculpável ignorância ou resignação. Marx parece ter chegado a isso em 1843, depois de — como diz ele — se sentir intrigado com os “interesses materiais” que via em suas relações com os financiadores comerciais e os editores de mentalidade empresarial do *Rheinische Zeitung* em Colônia, a capital econômica da Renânia.⁶

Intuitivamente Marx parece ter se posicionado no lado mais ativista do coletivo editorial e criado problemas para a administração do jornal — e depois para si mesmo — ao insistir na “questão social”. O lado menos ativista do grupo insistia apenas na “questão do comércio”,⁷ afirmando a necessidade de que o Estado se interessasse por todos os aspectos dela, e não apenas para fins de arrecadação tributária e regulação moralizante. O que surgiu de novidade para Marx, após o encerramento do jornal em março de 1843, não foi seu envolvimento com Hegel enquanto tal, mas sua iniciativa de fazer um estudo concentrado na economia política francesa e britânica por meio da inclusão hegeliana desses materiais em sua versão filosofizada de uma

estrutura “ordenada” de classes. Em sua *Filosofia do direito* (1820), Hegel formulara essa visão idealizada em termos que ficavam a meio caminho entre as “ordens” ou “estamentos” medievais e as concepções mais modernas de indivíduos “civis” envolvidos em atividades comerciais — porém mais em “corporações” definidas pelo Estado do que em estruturas empresariais “de livre mercado”.⁸

Embora tivesse algum acesso às fontes de Hegel para essas passagens em livros em francês (nem Hegel nem Marx, na época, liam em inglês), nessa fase foi sobretudo por meio do texto e das notas do próprio Hegel que Marx veio a conhecer os economistas políticos. As fontes principais eram Pierre le Pesant, sieur de Boisguillebert, Jean-Baptiste Say, sir James Steuart, Adam Smith e similares, mas logo Marx foi presenteado com uma síntese muito mais sucinta da “economia política”. O curto ensaio foi redigido por Engels e submetido em novembro de 1843 à avaliação de Marx, como coeditor do dito “primeiro número” do *Deutsch-Französische Jahrbücher*.⁹

A economia política consistia na bibliografia descritiva e avaliativa sobre assuntos econômicos, datando do século XVII, escrita no gênero da arte de governar e, portanto, na modalidade de aconselhamento. Essa modalidade supõe, claro, que existam governantes interessados em conselhos e que seus Estados tenham dimensões suficientes para se lançarem à expansão, o que exige disporem de riquezas. Naquele contexto, a própria ideia de que o comércio gera riqueza, em vez de simplesmente transferi-la na troca de bens de igual valor, era em si mesma controversa. Era também objeto de ampla descrença e, assim, rejeitada por razões empíricas, filosóficas e morais. Além disso, a relação entre moeda e riqueza era, de todo modo, um tanto misteriosa e, relacionada com empréstimos e juros, também parecia meio abominável, em vista dos preceitos tradicionais da igreja sobre a usura, aos quais se

sobrepunham as suspeitas aristotélicas clássicas quanto ao “uso do dinheiro para gerar dinheiro”.¹⁰

Havia na época — como há agora — uma política da ciência como tal, quer essa ciência social fosse “economia política” ou — como agora — simplesmente “economia”. E, voltando à nossa discussão anterior sobre a história,¹¹ havia na época — como há agora — um considerável questionamento sobre a maleabilidade das práticas correntes na sociedade política e na vida social de modo mais geral. Essa questão, por sua vez, se refletia em diversas formas de conceber qual seria a melhor maneira de apresentar em termos simples as práticas atuais, tal como realmente são. Os que adotaram uma linha histórica geralmente sustentavam que as práticas comerciais modernas de produção de riqueza e acumulação financeira eram marcas de modernidade, civilização e progresso, vencendo a barbárie, o atraso e o retrocesso. Os que não se preocupavam com tais questões históricas pareciam se contentar com fábulas que supostamente demonstravam a atemporalidade e, portanto, a naturalidade das práticas comerciais correntes: em *A riqueza das nações* (1776), os fictícios “caçadores” de Adam Smith faziam um escambo de castores por cervos e então inventaram a moeda para conferir maior eficiência a essa prática trabalhosa. Havia versões parecidas nesse gênero de explicação e justificação *à la* Robinson Crusoe ou na linha do “simples-assim”.¹²

Contudo, Marx não entrou na briga com suas respostas pessoais, escrevendo como faria algum outro economista político, pois ainda não fizera uma leitura suficientemente cuidadosa dos originais que lhe permitisse estabelecer os elementos exatos das questões e debates. Fica claro, porém, que ele desconfiava do viés político desses autores, como defensores de uma nova classe comercial e empresarial. A apresentação concisa de Engels oferecia um tratamento muito prático dos “elementos básicos” da economia política, com

a importante iniciativa de vertê-los para o alemão em seu curto artigo. E, melhor ainda, Engels extraía conclusões sobre a “questão social” e sobre a política da ciência da economia política, e não só sobre a política dos economistas políticos enquanto indivíduos. Essas conclusões espelhavam as experiências próprias de Marx com os “interesses materiais” burgueses e o sofrimento, objeto de preocupação sua, em cenários sociais divididos em classes, mas em processo de industrialização, tal como o descrevera a partir de relatos locais. Mais tarde, Marx declarou que o artigo de Engels era “inspirado” e, visto que esboçou logo a seguir um plano para uma “crítica da economia política”, é difícil não ver a inspiração direta fornecida pelo texto de Engels.¹³

O resumo ou “sinopse” de Marx sobre o artigo de Engels estava em seus chamados *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844, que na maioria consistiam em excertos bastante literais dos livros que estava lendo na época, em geral obras de economia política em francês e alemão.¹⁴ De fato, Engels forneceu a Marx não só “elementos básicos” utilizáveis, como também um “olhar” político comunista sobre a situação (nos termos do próprio Engels). Comunista, nesse contexto, significava apenas uma crítica da propriedade privada e um compromisso com sua abolição em algum momento do futuro e num sentido mais ou menos especificado. A alternativa comunista consistia, em geral, na propriedade coletiva — aqui também dependendo, num sentido ou noutro, do escritor comunista em questão. Marx, com efeito, considerava insatisfatórios *todos* os escritores comunistas que conhecia, por serem vagos demais ou específicos demais, e por isso os estudos pormenorizados dos conceitos constitutivos e do “kit de ferramentas” definitórias que então começou a registrar.

Assim, em seu manuscrito “Resumo do artigo de Frederick Engels...”,¹⁵ a primeira medida de Marx é tomar o conceito de “propriedade privada”, que

associa imediatamente ao “comércio”, como “uma fonte direta de ganho para o comerciante”. Na frase seguinte ele rastreia a economia política, passando do comércio para o valor, dividido entre valor real ou utilidade — isto é, qual o uso que se obtém realmente de alguma coisa — e valor de troca, o qual ele relaciona, numa interpretação alternativa dentro da economia política, aos preços. Estes, observa ele, não são equivalentes aos custos de produção, pois nesse caso, não haveria qualquer “ganho” ou lucro. E, num comentário talvez desconcertante, ele diz: “Apenas o que pode ser monopolizado tem *preço*”. Seja como for, para Marx a propriedade privada — o ponto de partida — é, em primeiro lugar, uma forma de controle monopolista sobre algumas coisas, privilegiando uns e excluindo outros.

A seguir, as anotações de Marx deixam o terreno das definições e passam a colocar problemas. De fato, ele propõe alguns quebra-cabeças para entender a relação entre capital e trabalho, entre lucro e capital e também entre juro e lucro. O lucro, conclui ele rapidamente, “é o peso que o capital coloca na balança depois de determinados os custos de produção” e “se mantém inerente ao capital”. Como se estivesse pensando em voz alta sobre a relação entre salários e custos de produção, Marx conclui que o “trabalho humano” foi “dividido em capital e trabalho”, seguindo a sumária versão da ciência fornecida por Engels.¹⁶

O texto efetivo de Engels, tal como foi aceito e publicado por Ruge e Marx, seguia em larga medida a retórica politizante e moralizante do jornalismo cartista, gênero em que Engels era grande perito. A frase inicial vincula a ciência (mais ou menos) nova da economia política à expansão do comércio e à produção mecanizada, observando que tanto a prática quanto a ciência nascem da “inveja e ganância mútuas” e trazem “a marca do mais detestável egoísmo”. Concluindo, ele pretende “expor em detalhes a desprezível imoralidade desse sistema [fabril]” e “desnudar impiedosamente a hipocrisia

do economista que aqui aparece em toda a sua impudência”.¹⁷ No geral, Engels traça a história da produção e do comércio internacionalizados, conjugados com a economia política que acompanhou tais desenvolvimentos.

Vale notar uma vez mais que a economia política era entendida por seus praticantes como a arte de governar dentro de um arcabouço político, de modo que o exercício da arte de governar deveria, na prática, se tornar econômico, o que evidentemente incluía *desmantelar* os medievalismos que regulavam e limitavam o “livre-comércio”, nacional ou internacional. Ainda não ocorrera a separação entre a ciência política e a ciência econômica, que se daria no final do século XIX, e de fato seria importante levar em conta essa separação agora corriqueira, visto que essas questões acadêmicas têm grandes consequências políticas na prática. As distinções entre fato e valor, entre positivo e normativo, entre objetividade científica e viés político são, em si mesmas, questões políticas, isolando algumas suposições, deduções e verdades em contraposição à crítica e desautorizando questões sobre as consequências políticas ou mesmo morais das práticas sociais sob análise. Quer os economistas políticos fossem mercantilistas, defendendo a acumulação nacional de riqueza às custas de outras nações, quer fossem “livre-cambistas”, defendendo a concorrência dos mercados para a mútua vantagem dos indivíduos, Engels tinha sentimentos amplamente críticos, pelas mesmas razões: a acumulação de riqueza financeira como capital permite que os proprietários se beneficiem às custas dos assalariados, que sofrem desigualdades individuais e transgeracionais, incluindo uma sórdida miséria. Assim, para Engels a economia política é uma “ciência” hipócrita que oculta ou justifica especiosamente essas consequências inaceitáveis.

Não é difícil encontrar sentimentos parecidos em qualquer protesto do Occupy ou em manifestações contra a mudança climática, embora explicações moralizadas como a de Engels acima — e depois de Marx — costumem ser descartadas como marxistas, pois hoje ressoam com as lutas, os fracassos, a ingenuidade e o horror da política ideológica e das “grandes potências” mundiais do século xx. Ou, por outro lado, a economia moderna, contraposta à economia política acima esboçada, se presta a expor os fatos econômicos em termos empíricos/estatísticos, dos quais então os juízos moralizados poderiam passar para a elaboração de políticas, quer fossem reformistas ou revolucionárias em algum sentido. Mas, quanto a uma aplicação direta — isto é, partindo dos textos e ideias de Marx — aos atuais entendimentos do que é o capitalismo, há uma espécie de anacronismo às avessas: os termos do passado, isto é, da economia política, não são os termos do presente, isto é, da economia moderna.

Dito de outra maneira, o problema aqui é que podemos ler a análise crítica do modo de produção capitalista no primeiro volume de *O capital* e em outras obras de Marx, mas sua terminologia nos parecerá muito frustrante. Isso porque, desde os anos 1870, a revolução marginalista que levou à transformação da economia política em economia moderna é posterior à sua obra, mas controla em larga medida nossa reflexão sobre as questões que temos em comum com ele. Além disso, qualquer tentativa de alinhar Marx diretamente com nosso presente se vê então assombrada por outro espectro, qual seja, a economia marxista. Essa forma híbrida de economia tenta fazer uma tradução exata e cientificamente robusta entre a economia moderna e a crítica da economia política de Marx. Aqui, uma estratégia possível para obter alguma clareza é mais uma vez voltarmos nossa atenção ao capitalismo como sistema, isto é, o que queremos tomar como tema, em primeiro lugar.

A terminologia do próprio Marx para esse nível de generalidade se desenvolveu em sua época, primeiro como *bürgerliche Gesellschaft*/sociedade civil/sociedade burguesa, como vimos, e depois como o moderno modo de produção burguês [*bürgerliche Produktionsweise*] ou relações de produção burguesas [*die bürgerlichen Produktionsverhältnisse*]. Mas vale notar uma vez mais que “burguês” [*bourgeois*] tem conotações que *bürgerliche* não tem: “comercial” funcionaria igualmente bem ou melhor. Marx modificou suas ideias sobre os exatos conceitos básicos de economia política que iria usar para organizar a crítica que planejava fazer, sobre a ordem em que os usaria e quanto da crítica planejada conseguiria colocar num volume: de início ocuparia um fascículo em 1859, e depois o primeiro volume de uma série truncada.¹⁸ Mas, sem dúvida alguma, ele considerava que os teóricos contemporâneos à sua vista estavam trabalhando dentro de um sistema. Na época da primeira edição de *Das Kapital* (1867), o uso do termo “capital” como conceito organizador central — e alvo primário de ataque — era bastante claro. A diferenciação histórica das sociedades em relação a esse conceito também ficava clara já na frase inicial de Marx: “A riqueza daquelas sociedades em que predomina o modo de produção capitalista [...]”.¹⁹ E, evidentemente, as duas palavras andam juntas: capital e capitalista. Mas o termo “capitalismo”, agora usual, parece ter surgido apenas nos anos 1870, portanto, não aparecia como *Kapitalismus* na maior parte da obra publicada de Marx. E, de todo modo, ele foi cunhado para promover as mesmas práticas que Marx propunha criticar severamente e eliminar por meio da crítica-como-ativismo.

Depois da época de Marx, o termo “capitalismo” se estabeleceu como algo mais descritivo, muito embora o uso aparentemente descritivo tenda a ocultar as questões históricas que tanto o ocuparam. A saber: as características práticas que constituem esse sistema derivam de aspectos atemporais da natureza humana, operando sozinhas historicamente, salvo se reprimidas? Ou

o sistema demarca sociedades civilizadas/progressistas/modernas/democráticas, diferenciando-as das sociedades atrasadas/primitivas/autoritárias/regressivas, quer do passado, quer do presente? O sistema evolui por si só (a menos que se o reprima) para um futuro melhor para todos? Para alguns? Apenas para os “industriosos e racionais”?²⁰ Para alguém? Para o planeta? O sistema requer proteções políticas? Ou ajustes de equilíbrio? Ou aperfeiçoamentos? Ou agudas intervenções após as crises? Ou medidas de prevenção contra crises? Até que ponto os “ajustes do sistema” o destroem? Ou o convertem em outra coisa? Alguma dessas perguntas, ou todas elas, consiste exclusivamente em decisões políticas? Ou apenas em decisões técnicas, que podem ser tomadas “à ciência”?

O mundo de Marx não era apenas muito mais simples; sua tarefa não era nenhuma das acima citadas. Seu ativismo era necessariamente político, bem como a obra dos economistas políticos, no sentido de que os Estados e os governos — tal como existiam — precisavam ser persuadidos de que tais verdades sobre a produção, o consumo, a distribuição e a troca de bens e serviços eram pertinentes para a arte de governar, e que eles precisavam decidir em qual escola de pensamento, em quais tratados e em quais indivíduos iriam acreditar. Os temas e questões acima só existem porque essa batalha foi vencida faz mais de cem anos e segue conosco na forma de “É a economia, estúpido!”.²¹

Assim, nos anos 1870, o campo de batalha se afastou decisivamente da crítica de Marx, mas não por causa do tratamento dado à “questão social” por meio dos conceitos de luta de classes e ativismo da classe trabalhadora.²² Essa mudança se deu quando a economia se afastou da economia política em termos metodológicos e conceituais e assim se afastou — de modo inevitável — dos termos mais especificamente técnicos da crítica de Marx e dos detalhados argumentos e asserções mais intimamente associados a ele e a seu

“pensamento”. A crítica da economia política de Marx era imanente: operava nos termos estabelecidos pelos economistas políticos como objetos e pressupostos básicos de seus debates e divergências. Tais termos eram utilizados metodologicamente pelos economistas políticos e por Marx, trabalhando dentro do arcabouço da “filosofia natural”. Trabalhar com esses pressupostos e conceitos, transmitidos pelas fontes clássicas e medievais, constituía um exercício basicamente narrativo. Esse exercício consistia num exame dos conceitos gerais de riqueza e valor a fim de fornecer explicações — e estabelecer regras — para atividades referentes ao comércio e à moeda, quer o contexto moral fosse o de uma construção patriótica da nação, quer fosse o de trocas individualistas no mercado.

A grande pergunta se referia à riqueza: provinha da terra ou do trabalho? Se da terra, derivava em última instância da renda sobre um recurso escasso, mas essencial e essencialmente limitado? Se do trabalho, como a labuta honesta do trabalhador estaria relacionada com o lucro do proprietário da fábrica? E, de maior pertinência, a riqueza monetária, quando se acumula a partir de qualquer fonte que seja, deriva da moeda como veículo neutro para a troca de valores equivalentes, entendida como preço “natural” que regula “naturalmente” as transações de mercado? Caso contrário, deriva de uma troca necessariamente desigual de valores? Neste caso, o que justifica isso? Como vimos, Aristóteles e pensadores religiosos e laicos sob sua influência nutriam profunda desconfiança perante a ideia de que é justificável que a riqueza derive do “uso do dinheiro para fazer dinheiro”, isto é, dos juros sobre os empréstimos. Mas os economistas políticos que apoiavam a circulação monetária, os investimentos de risco, a diversificação de bens e serviços e o constante aperfeiçoamento das manufaturas geralmente adotavam a linha oposta, invocando o fato — e a necessidade — do incentivo empresarial, do

reinvestimento dos lucros em empreendimentos ainda mais produtivos e do pronto acesso ao crédito como serviço produtivo.

A revolução marginalista em economia eliminou essas questões excluindo os termos do debate. Preços eram pura e simplesmente valores, ou melhor, qualquer problema sobre o valor era pura e simplesmente filosófico; em termos científicos, o conceito aplicável era o de preço, que afinal era empírico (há preços em mercados existentes) e numérico (o que permitiu o desenvolvimento de uma metodologia muito diferente, a saber, a análise quantitativa). Então foi fácil explicar o comércio por meio de trocas no mercado, daí se inferindo como resultado lógico e benéfico a acumulação de riqueza em termos monetários. Assim, as questões filosóficas surgem apenas em discussões de filosofia, não de economia. As discussões econômicas partem de suposições, abstratas mas “do cotidiano”, sobre os indivíduos e as preferências de uso, e não de debates que criam questões morais que não vêm ao caso — o que significa aceitar a facticidade das relações de mercado, em vez de examiná-la. Do ponto de vista da economia moderna, a sociedade não está dividida de modo natural ou necessário entre “ordens” ou classes de latifundiários, pequenos proprietários e trabalhadores; ela se compõe de indivíduos que usam e trocam recursos a fim de obter mais, ao menos em princípio, ou como expediente heurístico e ideal social. No entanto, o objetivo de minha discussão aqui não é julgar os pontos fortes ou fracos do arcabouço conceitual da economia política ou da economia moderna, mas sim ressaltar a incomensurabilidade delas e, portanto, as dificuldades de intercomunicação e tradução para entender Marx, dados os pressupostos totalmente distintos.

Além disso, a revolução marginalista eliminou os conceitos dentro da crítica de Marx que ele mesmo e, claro, inúmeros críticos e comentadores tomavam como tipicamente marxianos e constitutivos do marxismo e da economia marxista. Marx, em sua crítica, reconhecia aos economistas políticos o mérito

de estabelecerem um problema importante: de onde provém o lucro quando a troca monetária é, em teoria, uma troca de valores iguais. E também de oferecerem o germe de uma boa resposta: o trabalho deve ser, de alguma maneira, uma parte importante do valor, bem como — e tal foi o argumento original de Marx — a fonte de produção do “excedente” de valor ou mais-valia de onde surge o lucro nos sistemas de troca monetária. Os marginalistas e, com eles, a maioria dos economistas modernos simplesmente rejeitam a ideia de que o lucro constitui por si só algum tipo de problema, sendo antes um pressuposto dentro do sistema deles ou, diríamos, um novo paradigma²³ para pensar a produção, o consumo, a distribuição e a troca que se realizam numa base monetária agora incontroversa. Desse modo, eles geraram uma ciência social levantando questões mais práticas do que filosóficas. Fez-se com que Marx, em contraste, parecesse antiquado, explicitamente político (em vez de “científico”) e não matemático (o que não era o caso). A conciliação, na economia marxista, tem sido defender as posições de Marx em relação ao trabalho, à mais-valia, aos preços e aos lucros por meio de elementos quantificáveis para chegar a uma conclusão política, a saber: os assalariados são explorados — mais do que tratados com equanimidade — e o capitalismo não consegue por si só anular essa exploração, visto que o sistema é estruturado para reduzir os custos de produção, como o trabalho, a fim de facilitar a acumulação de capital e o investimento na produção.²⁴

A crítica de Marx

Mas, então, por que Marx é tantas vezes reconhecido como o mais cabal crítico da sociedade capitalista, em especial do sistema capitalista, entendido como fenômeno empírico global e objeto de um ativismo político global? É um tanto surpreendente que isso nos leve de volta à burguesia ou às classes

comerciais e a seu inesquecível retrato pintado por Marx e Engels no *Manifesto*, como atores históricos que abalam o mundo.²⁵ Como afirmam os dois autores, cidades inteiras brotaram e continuam a brotar do solo, enquanto surgem tecnologias que produzem quantidades enormes de novos bens usando menos trabalho, de modo que praticamente tudo se transforma, inclusive os sistemas políticos e judiciários, a religião e a moral, as artes e as ciências. Em anos recentes, veio a se reconhecer esse texto como a primeira grande explicação da globalização, em especial pela forma como retrata o alastramento do desenvolvimento comercial e da financeirização por todo o globo, uma força irrefreável de desenvolvimento progressivo autodeterminante.²⁶ Os benefícios das economias de mercado produzindo artigos de primeira necessidade a baixo preço e luxos jamais pensados decerto são exaltados; retiradas do contexto, essas passagens são como que um hino à burguesia.²⁷

Muitos dos críticos atuais da globalização compartilham — sem necessariamente o saberem — a crítica do capitalismo como processo histórico, entendido em termos muito semelhantes aos de Marx e Engels. No *Manifesto*, ambos observam que as culturas e as tradições, bem como os sistemas políticos e econômicos, são quase impotentes para resistir às forças do comercialismo. Os produtos baratos acabam com os produtores locais e, por sua vez, criam consumidores locais que desejam mais do mesmo, incapazes de recorrer às fontes de abastecimento anteriores e aos prévios hábitos de consumo. As forças do mercado e as crises financeiras criam instabilidades na produção e no consumo, gerando desemprego e miséria. O sistema tende a gerar a acumulação de riquezas colossais nas mãos de uma reduzidíssima minoria, aumentando as desigualdades para a maioria, até a base da pirâmide dos paupérrimos. Os políticos e os sistemas políticos promovem panaceias hipócritas, afirmando que “estamos todos juntos nisso”,

que “não há alternativa”, que os que recebem altas remunerações são (circularmente) “os merecedores” e moralmente admiráveis, e que os outros mais abaixo na escala de renda “não merecem” (circularmente) e são moralmente inferiores. Radicado no individualismo egoísta, o capitalismo cria o “efeito carona”, com os indivíduos egoístas “privados” se aproveitando dos benefícios gerados coletivamente, e um “problema de ação coletiva”, que é o inverso: indivíduos egoístas não sacrificarão os benefícios “privados” a um bem coletivo. Diagnósticos bem familiares ante as preocupações ecológicas em escala internacional e a mudança climática. A pior acusação de todas, e também a denúncia mais marxiana, talvez seja o argumento de que a democracia liberal representativa coincide de tal modo com o capitalismo que o dinheiro comanda tudo, e — como disse o satirista americano Will Rogers sobre os Estados Unidos — “temos o melhor Congresso que o dinheiro pode comprar”.²⁸ Claro que isso inverte a defesa política liberal do capitalismo, qual seja, que a troca monetária e a escolha do consumidor são os casos paradigmáticos das liberdades individuais, sem as quais a democracia sofre uma derrocada total.²⁹

Em suma, como processo histórico e como crítica política, a posição de Marx e Engels sobre o capitalismo tem uma base sólida razoável precisamente porque eles adotaram uma visão global e porque fizeram uma abordagem historicizante. Esta demolia os argumentos de que a “natureza humana” era a causa imutável de todos os efeitos prejudiciais produzidos pela história, mesmo que de diversas formas em diversos lugares, ou de que era necessariamente impossível qualquer mudança histórica de grandes proporções, visto que o capitalismo era, com toda a clareza, uma mudança histórica crucial que eliminava em larga medida os sistemas pré-modernos. Todavia, caracterizar um processo histórico como o surgimento das classes comerciais e o advento concomitante das instituições capitalistas atendendo a

seus interesses é muito diferente de sustentar que o capitalismo é, de alguma maneira, um sistema com uma lógica interna que pode ser revelada pela análise filosófica. A economia moderna — com seus fundamentos nos cálculos individuais da utilidade marginal e suas concepções agregativas de tributação estatal, políticas monetárias e fiscais, regulação do mercado e gestão das crises — já barrara o caminho para a ideia de uma lógica interna, ao tratar o sistema de modo mais ou menos empírico e geralmente a-histórico como a mera soma de suas partes entrelaçadas e inter-relacionadas observáveis no momento. O que Marx supunha era que todas essas atividades econômicas constituíam fenômenos “de superfície”, embora complexamente relacionados, exigindo um exame e uma crítica política “em profundidade”.

Para Marx, porém, essas complexidades não abrangiam o sistema em si e por si, correspondiam apenas à maneira como a lógica do sistema operava partindo de fenômenos mais profundos e chegando ao que podia ser observado. Marx dedicou alguns esforços a deduzir e ilustrar essa lógica a partir das observações “de superfície”, mas a lógica já se encontrava em sua extensa análise conceitual sobre a mercadoria, a moeda e o capital, cujas relações eram deduzidas de verdades necessárias, segundo ele argumentava. Entre elas estavam as verdades sobre o trabalho, em especial sobre a força de trabalho, que foi sua retificação conceitual específica à economia política, e sobre o valor de troca, que ele considerava um regulador dos preços que observamos. De fato, o argumento dizia que estabilidades em fenômenos aparentemente inexplicáveis ou surgidos de modo aleatório resultam de processos “mais profundos” que podem ser desvendados pelo raciocínio conceitual. Para Marx, a economia moderna era como um fútil exercício indutivo, meramente traçando inter-relações em representações sempre mais complexas, mas sem as explicar a fundo. Por essa razão, ela lhe parecia — como parece a muitos críticos atuais — uma ciência social em total ou

fundamental cumplicidade com os ricos e poderosos, ou, por outro lado, tão abstrata em suas autorreferências que não mostra qualquer contato fidedigno com as realidades humanas concretas.³⁰ São, claro, críticas atuais, mas que poderiam ter sido feitas por Marx a partir de sua própria perspectiva, e de fato seus comentários sobre os economistas políticos da época, em particular John Stuart Mill, seguem em larga medida nesse sentido.³¹

No entanto, a crítica publicada de Marx — até onde dispomos dela — é de leitura notoriamente difícil e, para as finalidades presentes, de árduo entendimento como intervenção política, pelo menos à primeira vista (que é, sabidamente, até onde vão muitos leitores do primeiro volume de *O capital*).³² A situação nos anos 1840 era um pouco mais clara quanto a seus artigos publicados e a seu único livro de autoria exclusiva então lançado, *Miséria da filosofia*, escrito em francês para ter repercussão europeia. Seus artigos em alemão eram intervenções políticas num mundo sob cerrada censura, muito perigoso, onde o debate se dava em código e tinha um público forçosamente bem limitado. Embora alguns desses textos anteriores a *O capital* fossem bastante diretos em explorar as questões, por exemplo a liberdade de imprensa, e em polemizar contra indivíduos, por exemplo Proudhon, outros textos tratavam da “questão de Hegel” na política da época, com resultados muito mais obscuros, a não ser, claro, para os colegas Jovens Hegelianos. Desde a década de 1930, porém, e certamente desde os anos 1960, as obras e os manuscritos de Marx nesse veio “hegeliano” adquiriram grande fama, pelo menos nos círculos acadêmicos de filosofia e teoria política. Os seguidores políticos do marxismo, fossem soviéticos, chineses ou outros, demoraram muito mais para se interessar por esses escritos iniciais de Marx, que na época não faziam parte do cânone para os marxistas. Esse fascínio decorre, em parte, da dificuldade desses textos, que se deve tanto à falta de familiaridade dos círculos anglófonos com as escolas filosóficas hegelianas quanto à sofisticação

filosófica das ideias de Marx. E uma parte dessa surpreendente adoção de posições aparentemente obscuras no e contra o idealismo alemão constituía, para o público acadêmico, um atraente contraste com o primeiro volume de *O capital*, com suas tremendas dificuldades, ao menos para os filósofos. De todo modo, os economistas do século XX (exceto os explicitamente marxistas) já desprezavam mesmo o volume e a crítica como um todo, conforme vimos acima.

Em suma, o primeiro volume de *O capital* não sobreviveu muito bem na recepção e no uso da obra de Marx, exceto nos elogios meramente verbais a essa primeira parte de um *magnum opus*. Mas, para entendermos a posição ainda controversa de Marx de que o capitalismo é um sistema dotado de uma lógica interna, precisaremos desenvolver uma estratégia de leitura que nos ajude a compreender sua obra mais plenamente elaborada, que ele publicou em duas edições alemãs (1867 e 1872) e uma tradução francesa (1872-5), na qual procedeu a revisões importantes que se refletiram na terceira edição alemã (1883).³³

Estudiosos e hierarquias

Como ativista, Marx teve um amplíssimo leque de estratégias de intervenção. Esse ativismo chegou filtrado para nós nas obras reunidas e completas, mas perdeu-se boa parte do *parti pris* e da natureza “de momento” desses escritos. Apenas uma ínfima parcela dos escritos jornalísticos de Marx, se tanto, tem recebido tratamento sério, muito embora grande parte dessa produção tenha sido redigida em inglês para a imprensa americana. Há algumas ocasionais coletâneas temáticas, e não jornalísticas, como, por exemplo, volumes sobre a Índia e sobre a Irlanda. O que quero dizer aqui é que, ao lado do primeiro volume de *O capital* (e dos manuscritos prévios para esse volume, junto com

os manuscritos publicados postumamente, reunidos como volumes 2 e 3), há uma crítica paralela do capitalismo como sistema no próprio jornalismo de Marx. Se tomarmos como exemplo as crises econômicas e financeiras de 1857-8, teremos a clara percepção de uma lógica interna operando nas sociedades divididas em classes e a clara percepção do potencial político em termos de luta de classes como resultado. Mas o que não temos nem no primeiro volume de *O capital* nem nos artigos de jornal é a aplicação de uma teoria pronta aos acontecimentos à medida que se desenrolam, de modo que os eventos confirmem ou infirmem uma teoria preditiva. Em lugar disso, o que temos é uma sólida percepção de que o capitalismo é um sistema, dotado de uma lógica interna, e de que as crises econômicas e financeiras dão prova disso, visto serem — ao menos por imputação — endógenas e inevitáveis, mais ou menos como dissera Engels em seu “Esboço de uma crítica da economia política”.

Na correspondência com Engels, Marx monta resumos muito vívidos do que lê nos jornais:

O PÂNICO MONETÁRIO em Londres SE ACALMOU em certa medida nos últimos dias, mas logo recomeçará [...]. Porém os empréstimos do Banco [da Inglaterra] [...] manterão em andamento um grande volume de transações que por fim deverão levar a outra QUEBRA.³⁴

Nas passagens seguintes Marx elabora uma sequência histórica plausível, baseada numa lógica interna do sistema capitalista:

À diferença de crises anteriores, o que ainda está sustentando em certa medida o chamado MERCADO MONETIZADO em Londres é a existência de BANCOS DE CAPITAL MISTO que não se expandiram realmente até os últimos dez anos [...] se um desses bancos quebrasse agora, haveria um clamor geral.³⁵

A lógica interna, porém, não opera em termos causais e cronológicos: “Por isso é de se lamentar muito que o ROYAL BRITISH BANK tenha quebrado

prematuramente”.³⁶

Nesse exato momento, Marx estava escrevendo um artigo para a *New-York Daily Tribune* com uma dose bem maior de teoria (coisa desnecessária ou simplesmente pressuposta na correspondência com Engels):

No entanto, a própria recorrência das crises a intervalos regulares, a despeito de todas as advertências do passado, proíbe a ideia de procurar suas causas finais na imprudência de indivíduos isolados. Se a especulação face ao encerramento de um determinado período comercial aparece como o precursor imediato da quebra, não se deve esquecer que a própria especulação foi gerada na fase anterior do período e, portanto, ela mesma é resultado e acidente,³⁷ e não a causa final e a substância. Os economistas políticos que pretendem explicar os espasmos regulares da indústria e do comércio pela especulação se assemelham à extinta escola de filósofos naturais que consideravam a febre como a verdadeira causa de todas as doenças.³⁸

Voltando ao primeiro volume de *O capital*, porém, o gênero e o estilo — pelo menos no começo e ao longo das seções teóricas — são muito diferentes. É um tanto difícil captar o próprio objeto da crítica de Marx, ao contrário dos acontecimentos relatados que constituem uma crise econômica. Estará ele fazendo objeções em termos políticos às sociedades em que domina o modo capitalista de produção, ou objeções em termos “científicos” ao que considera ser a teorização abstrata dessas sociedades, isto é, a economia política (tal como ele a sintetiza)? Ao contrário de alguns economistas modernos, que negam qualquer ligação necessária entre o pensamento e o comportamento dos seres humanos concretos e os conceitos abstratos utilizados para teorizar e explicar esse comportamento, Marx considerava claramente que os conceitos teóricos tomados à economia política eram constitutivos das sociedades que ela pretendia descrever, influenciar e, em muitos casos, justificar, pelo menos até certo ponto. Isso significa que podemos situar o discurso do primeiro volume de *O capital* dentro do quadro da performatividade, de modo que os conceitos da economia política — mercadoria, moeda, capital — não descrevem nenhuma outra realidade senão a realidade social que utiliza esses e

outros conceitos similares em atividades que então são entendidas nesses mesmos exatos termos. Ou seja, sabemos o que é a moeda porque vemos as pessoas usarem a moeda de maneiras práticas, e assim — enquanto realizam essas ações práticas de compra e venda — elas estão criando uma realidade poderosa a partir de um metal ou de um papel que de outra maneira seria “morto”, o que portanto é uma realidade social que vivemos. A política comunista/socialista de Marx ressaltava forçosamente as experiências negativas dos trabalhadores, dos ditos trabalhadores e dependentes. Marx já subvertera o empirismo vulgar segundo o qual os conceitos simplesmente referenciam os objetos como o que são — por exemplo, moeda é apenas metal cunhado ou papel impresso autenticado ou um símbolo similar — e o racionalismo vulgar que define e explica relações em termos abstratos que não são os mesmos (ou não exatamente iguais) empregados nas próprias atividades — por exemplo utilidade marginal numa hierarquia das preferências do consumidor.

Visto desse ângulo, o problema do primeiro volume de *O capital* não é apenas que a própria economia política ficou ultrapassada poucos anos após a publicação, mas sim que a crítica de Marx a essa economia política era de concepção muito ambiciosa e ainda hoje desconcerta a maioria dos leitores. Todavia, vencida essa primeira dificuldade, a arquitetura do projeto — pelo menos do primeiro volume — se torna clara. Como disse Marx, ele partia da unidade individual para chegar ao fenômeno geral, um método corriqueiro na filosofia clássica.³⁹ A unidade individual aqui era a mercadoria, e o fenômeno geral era o capital. Embora a lógica desse desenvolvimento conceitual fosse classicamente hegeliana, precisamente por traçar um desenvolvimento conceitual como um “movimento” abstrato, o texto oferece inúmeras ilustrações empíricas tomadas à vida real, em vez de se ater a ficções *à la* Robinson Crusoe. Essas notas e referências empíricas são incluídas para ajudar

o leitor a entender o que se passa e instigar as devidas sensibilidades políticas ao longo da leitura. Ao seguir a exposição, o leitor então se depara com os conceitos constitutivos de *mercadoria* como objeto de valor, dividido em valor de uso e valor de troca, de *moeda* como representação do valor e, por último, de *capital*, o objeto da obra. Marx apresenta o conceito-título em termos descritivos e explicativos como um “valor que se expande por si”, numericamente ilimitado, mas limitado em última análise por uma lógica interna que ele se empenhara em descobrir e agora apresentava em sua exposição.⁴⁰

Mercadoria, moeda, capital

Marx rendeu tributo aos economistas políticos cujas obras resumiu, citando-os em referências em notas de rodapé, algumas informativas, mas em geral mordazes. Elogiou-os pela intuição de que o valor e o lucro eram, de alguma forma, uma função do trabalho. Nem todos os economistas políticos se colocavam esse problema ou o abordavam nesses termos, mas Marx rejeitou suas diversas abordagens por considerá-las apenas superficiais, oferecendo meros reflexos do que se via nos fenômenos de superfície, como os preços de mercado. Sua divisão ciosa, porém altamente aristotélica, do trabalho como atividade e da força de trabalho como o potencial para essa atividade permitiu-lhe sustentar que a segunda tinha uma propriedade peculiar: a de que o tempo de trabalho despendido resulta num output maior do que o necessário para reproduzir seu potencial em termos de input — sendo o input medido como tempo de trabalho “objetificado”.⁴¹

O tempo de trabalho, seja o tempo despendido, seja sua forma “objetificada”, é aqui a medida comum de inputs e outputs e o excedente do tempo de trabalho do qual, segundo Marx, derivaria o lucro, em vista da

suposição de uma troca igual. Assim, o trabalho era a única fonte de valor da qual poderia surgir o valor excedente ou mais-valia e, assim — na superfície econômica —, o lucro. É claro que, quando Marx e seus leitores avançavam na exposição para os fenômenos de superfície, aparentemente derivados dessa lógica interna e por ela controlados, a referência empírica para essa exposição bastante abstrata se tornava mais problemática. E os conceitos de tempo de trabalho, valor e mais-valia evoluem como reguladores virtuais ou inerentes dentro do sistema. Na exposição de Marx, o “tempo de trabalho socialmente necessário”⁴² surge como um regulador do valor e, portanto, dos preços ao longo do tempo, e não como inputs concretos de tempo de trabalho concreto de trabalhadores concretos em fábricas concretas num processo competitivo concreto de produção e troca.⁴³

Por um lado, a exposição de Marx sobre o capitalismo como sistema dotado de uma lógica interna segue caminhos eminentemente lógicos passando pela observação, abstração, análise, dedução e síntese. Por outro lado, o capitalismo como sistema surge enquanto tal somente porque refletiria a lógica interna que lhe é atribuída. Quem quiser observar o funcionamento da lógica interna reunindo e analisando fenômenos de superfície, por exemplo estabilidades do mercado na precificação cotidiana ou, inversamente, instabilidades do mercado como quebras excepcionais ou periódicas, não encontrará nenhum vínculo evidente remontando aos “blocos de construção” inobserváveis da exposição de Marx. Isto é, a mensuração do output do tempo de trabalho socialmente necessário de um trabalhador e os inputs reprodutivos do tempo de trabalho “objetificado” socialmente necessário — supondo que isso fosse possível — não nos diria nada sobre o sistema, porque não é aí que se pode encontrar concretamente a lógica interna das identidades socialmente necessárias entre trabalhador e mercadoria. Os atuais defensores da “matéria escura” na astrofísica se encontram em posição muito semelhante e, tal como

as pesquisas de Marx nas economias concretamente existentes, estão em busca de elementos que apoiem sua teoria, ela mesma derivada de inobserváveis.

Acima de tudo, porém, a sofisticação de Marx como escritor — e como humorista sardônico — gera outro quebra-cabeças interpretativo. Quando é que ele está citando os pontos de concordância com a economia política da época, a qual elogia por colocar problemas e procurar soluções? Quando é que está falando por si mesmo, como crítico convicto e ativista político da questão, esbravejando contra a economia política por causa de seu endosso acrítico ao poder de classe burguês? Aqui duas coisas trabalham contra Marx: ele era infatigável em expor a economia política de modo a derrubá-la, mas sua maneira de chegar a essa derrubada se confunde facilmente com um aperfeiçoamento da economia política em seus próprios termos. É um problema bastante conhecido, que ocorre quando o gênero sátira adota a forma de paródia.

Comentadores e críticos

Alguns comentadores não dão maior importância a Marx, reduzindo-o a um ricardiano menor, o que não admira, visto que é com a exposição conceitual do economista político David Ricardo que sua obra mais se assemelha. Outros comentadores e provavelmente muitos leitores consideram que Marx estava apenas expondo um “olhar” curiosamente equivocado — ou uma alternativa tediosamente rebuscada — sobre a economia marginalista que se sucedeu à sua obra e, a partir do final dos anos 1870, substituiu em larga medida a economia política. Uma boa parte da crítica de Marx consiste numa sátira muito sutil; e — no registro político censurado dos Jovens Hegelianos dos anos 1840, no qual ele persistiu por décadas seguidas — a sátira era a principal modalidade da crítica radical e do ativismo progressista. Com efeito, o

primeiro volume de *O capital* tem algo de uma requintada paródia em suas passagens expositivas, abordando a economia política longamente e “com toda a seriedade”, mas então criando um ponto crítico *político* devastador e ao fim explosivo. Esse ponto era a conclusão dedutiva de que a lógica interna do sistema geraria uma taxa de lucro decrescente, de modo que uma restrição específica necessária aumentaria até forçosamente surgir um ponto de contradição sistêmica, porém solucionável em termos *políticos*.⁴⁴ Uma imensa capacidade produtiva geraria quantidades enormes de bens invendáveis, precisamente porque as tecnologias mecanizadas intensivas teriam substituído os trabalhadores de carne e osso, a fim de cortar os custos e, com isso, ter preços competitivos. Mas, sem trabalhadores de carne e osso empregados na produção, não haveria salários e seria muito pequeno o número de consumidores, e daí decorreria um excesso de bens invendáveis.

No entanto, a ideia de que o capitalismo é, em certo sentido, um sistema dotado de uma lógica interna não se extinguiu por completo. Essa formulação surge, em particular, como uma problematização ao enfrentar as crises que ocorrem e então examinar as causas e estratégias de prevenção ou aprimoramento. Embora muito díspares e *ad hoc*, as reflexões a partir dos desastres econômicos geram uma reação para “ajustar o sistema”, o que, por sua vez, pressupõe um sistema. Certamente houve mudanças de caráter sistêmico: do padrão-ouro para os acordos de Bretton Woods, das taxas de câmbio fixas para as flutuantes, das restrições cartelizadas à comercialização de ações e títulos para a comercialização automatizada de instrumentos financeiros constituída agregando-se os riscos.⁴⁵

Todavia, é possível argumentar que as crises são endêmicas, inevitáveis e cada vez piores sem ser preciso abraçar a proposição caracteristicamente marxiana de que há uma lógica no sistema que, quando exposta, desempenhará um papel importante num profundo processo político de

mudança histórica em nossas relações sociopolíticas. Na posição apresentada por Marx, essa própria mudança seria de ordem diversa das anteriores, no sentido de que a humanidade — procedendo com deliberada racionalidade — tomaria controle de seu destino, formulado em termos sociais e políticos.⁴⁶ Ou não: as lutas de classes, como observava o *Manifesto*, poderiam terminar na “ruína em comum das classes em conflito”.⁴⁷ Em suas pesquisas históricas sobre a extensão da maleabilidade humana e das concomitantes maleabilidades estruturais, Marx sem dúvida estava ciente da regressão. O equivalente moderno é a ecocalamidade em escala planetária, seja devido à poluição e à mutação, seja devido à mudança climática e aos conflitos na disputa pelos recursos hídricos.

Os ajustes tecnológicos dos problemas humanos eram realmente — como deve estar claro — o ponto forte de Marx. A seu ver, o potencial produtivo das manufaturas modernas estava mal organizado por causa da exploração do trabalho e dos ciclos de desemprego em massa. No entanto, por intermédio de outras estruturas — com lógica interna muito distinta —, a humanidade poderia colher os benefícios de uma forma que poderia ser entendida e defendida como igualitária e, assim, democrática em termos propriamente ditos. Não há nenhuma razão particular para que essa visão política não seja capaz de enfrentar as externalidades da poluição e da mudança climática. A poluição, ao menos, aparece de modo explícito na crítica de Marx ao capitalismo como sistema, precisamente como o tipo de externalidade que os economistas modernos levam em consideração (pelo menos de vez em quando). Tais comentários surgem a propósito das condições de trabalho, dos problemas de saúde crônicos e da morte prematura dos pobres;⁴⁸ passaram-se cem anos desde sua época até que as leis sobre a salubridade do ar começaram a melhorar substancialmente as condições nos principais países industriais. Como ativista, Marx apoiou numerosas medidas reformistas e não adotou a

linha do “quanto pior, melhor”, segundo a qual as intervenções políticas deveriam piorar as coisas a fim de melhorá-las — o que é diferente de observar que *outros* poderiam piorar as coisas e assim, sem perceber, provocar mudanças progressistas. No entanto, Marx também observou ocasiões em que o reformismo falhou ou nem sequer foi tentado, e a violência revolucionária surgiu — o que, claro, nem sempre melhorou as coisas.⁴⁹ Em suma, ainda está muito presente entre nós a ideia marxiana de que as criações humanas geram forças que, de modo muito direto, por exemplo através das relações de mercado, controlam a vida humana e acarretam consequências trágicas.

Em termos específicos, essa ideia encontra uma formulação impressionante no primeiro volume de *O capital*, tal como foi revisto por Marx após a primeira edição. Engels e decerto outros haviam argumentado que era difícil acompanhar a exposição introdutória do livro original e ela precisava ser desenvolvida para ajudar na leitura. Uma das correções de Marx foi incluir a seção agora famosa sobre “O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo”, embora infelizmente a forma precisa do argumento exposto por Marx seja amiúde mal entendida. A referência ao fetichismo diz respeito não a conceitos freudianos muitos posteriores, mas sim a uma obra do século XVIII, *Du Culte des dieux fétiches* [Do culto dos deuses fetiches].⁵⁰ O sentido não é o de um especial fascínio sexual por alguma coisa. Marx se refere à ideia muito específica de que os seres humanos têm práticas por meio das quais suas próprias criações passam a controlá-los, como os cultos de idolatria. Tais práticas nasceram e em alguns casos desapareceram ou foram desautorizadas. Assim, elas são historicamente maleáveis, e não traços necessários da existência social humana.

A cunhagem setecentista original do termo “fetichismo” apresentava o culto aos ídolos como realidade social e institucional em que objetos inanimados pareciam adquirir os poderes de seres animados. Na versão de

Marx, as relações de mercado, que tinham poderes de vida e morte sobre muitos, eram analogamente históricas enquanto instituições maleáveis, e analogamente operacionais por meio de poderes como que divinos atribuídos à moeda em particular e às relações monetárias em geral.⁵¹ Marx deu colorido ao texto com diversas referências satíricas a religiões, inclusive com menções específicas ao cristianismo, a superstições e a charlatanices, sustentando que a crença na naturalidade, necessidade e imutabilidade das relações de mercado e, assim, no trio mercadoria, moeda e capital era flagrantemente irracional. Ao mesmo tempo, Marx não era ingênuo a ponto de supor que o desmascaramento do irracionalismo por um intelectual como ele próprio bastaria, por si só, para derrubar ou sequer reformar o capitalismo.⁵² Como em todas as formações sociais — fosse o culto aos ídolos, o culto ao mercado ou o comunismo como sociedade sem classes mas altamente produtiva —, o pressuposto de Marx era performativo: as pessoas precisam fazer as coisas acontecerem, e a política surge como um conjunto de intervenções, na e pela luta de classes, para conseguir ou, ao contrário, para impedir que as coisas aconteçam.⁵³

Marx e a revolução

A revolução estava longe de ser uma questão simples para Marx, e, com efeito, nunca houve uma discussão definitiva sobre seu significado para ele. Aqui há outro paradoxo: Marx era um convicto defensor de uma profunda revolução na história social humana, trabalhando em seu ativismo para criar consciência dessa possibilidade; no entanto, como, onde e quando surgiria tal possibilidade, e quais resultados teria, eram — até onde sabemos — questões em aberto para ele. O que Marx dizia geralmente seguia ou na linha da “revolução vindoura”, ou na linha da “revolução que falhou”. A primeira é

mais exortatória do que preditiva, no sentido de que a retórica costuma anunciar uma situação como existente a fim de convencer os ouvintes ou leitores a agirem para que ela aconteça e, assim, se torne fato. Marx escreve como participante político, não como observador distanciado capaz de arriscar uma previsão à maneira de um cientista social ou, talvez, de um jornalista objetivo.⁵⁴ Na linha da “revolução vindoura”, os exemplos mais citados ao longo dos anos provêm, claro, do *Manifesto*:

[...] traçamos a guerra civil mais ou menos velada dentro da sociedade existente até o ponto em que ela eclode em revolução aberta, e o proletariado estabelece seu domínio pela derrubada violenta da burguesia.⁵⁵

Mas recentemente, tendo a “Introdução” à *Crítica da filosofia do direito de Hegel* voltado a circular em tradução para o inglês, a seguinte passagem é amiúde citada:

A única emancipação possível da Alemanha *em termos práticos* é a emancipação baseada na teoria única que sustenta que o homem é o ser supremo para o homem [...]. A *cabeça* dessa emancipação é a *filosofia*, o *coração* é o *proletariado*. A filosofia não pode se realizar sem a superação [*Aufhebung*] do proletariado; o proletariado não pode se superar sem a realização da filosofia.⁵⁶

A linha da “revolução que falhou” contém um dilema que já era de esperar, a análise dos fracassos de 1848-9 na Europa e de 1869-70 em Paris, mas logo passa à modalidade retórica esperançosamente performativa, acima esboçada. A evocação marxiana das “jornadas de junho” de 1848 em seu livreto contemporâneo *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, de 1852, não é citada com muita frequência, mas é um indicador do dilema: como descrever um fracasso político sem faltar à causa política. O texto de Marx faz uma interpretação peculiar — sem dúvida discutível — sobre o levante urbano de fevereiro de 1848, que derrubou o rei Luís Filipe de França:

A intenção original nos dias de fevereiro [de 1848] era a de uma reforma eleitoral que ampliasse o círculo do privilégio político entre as classes proprietárias [...] assim surgiu a república [e] o proletariado lhe imprimiu sua chancela e a proclamou como república social. Assim ficou assinalado o conteúdo geral da revolução moderna.⁵⁷

Seguindo o texto de Marx, ficamos sabendo que as outras forças políticas — das classes proprietárias em várias gradações e com vários compromissos simbólicos — puseram fim às reivindicações sociais feitas pelo “proletariado de Paris”, como nos diz ele. A “insurreição de junho” de 1848 foi, em resposta, “o acontecimento mais colossal na história das guerras civis europeias”, escreve Marx. O resultado, segundo suas estimativas, extraídas seletivamente das matérias da imprensa, foi que “3 mil insurgentes foram massacrados” e “15 mil foram degredados sem julgamento”. Quaisquer que tenham sido as circunstâncias e os números, foi decerto uma insurreição e decerto uma derrota para os insurgentes, constituindo assim um problema para Marx, ao escrever como ativista:

Sem dúvida, a derrota dos insurgentes de junho havia nivelado o terreno para a fundação e construção da república burguesa; mas, ao mesmo tempo, demonstrara que a questão de hoje na Europa não se dá entre “república ou monarquia”. Ela provara que a *república burguesa* significa o despotismo ilimitado de uma classe sobre as outras.⁵⁸

Marx explica exatamente o que isso significa, mostrando como os “medos vermelhos” são usados para criar ditaduras, de modo que mesmo as classes proprietárias perdem sua segurança, porque perdem suas liberdades “burguesas”:

Mesmo a mais simples reivindicação por uma reforma financeira burguesa, pelo mais simples liberalismo, pelo mais formal republicanismo, pela mais básica democracia, é ao mesmo tempo punida como “ultraje à sociedade” e estigmatizada como “socialismo” [...]. Por fim a escória da sociedade burguesa forma a *sagrada falange da ordem* e o herói Crapulinski [Luís Bonaparte] toma [o palácio real das] Tulherias como “*salvador da sociedade*”.⁵⁹

A exposição bastante semelhante da insurreição urbana em Paris, em “A guerra civil na França”, é citada com mais frequência, embora geralmente pelo lado esperançoso,⁶⁰ em que Marx vê nas efêmeras estruturas de um levante os contornos gerais de uma sociedade futura. Marx, porém, era perito em transformar em vitória uma derrota acachapante — sob forças muitíssimo superiores — usando sarcasmos muito expressivos, como, por exemplo, o seguinte:

A Paris dos trabalhadores, no gesto de seu heroico auto-holocausto, envolveu edifícios e monumentos em suas chamas [...]. Se os atos dos trabalhadores parisienses foram vandalismo, foram o vandalismo de uma defesa desesperada [...]. A Comuna sabia que seus oponentes não se importavam minimamente com a vida do povo parisiense, mas se importavam muito com seus edifícios parisienses.⁶¹

Passando, porém, para um conjunto de revoluções em andamento em 1848, vemos Marx trabalhando como jornalista/ativista não propriamente por uma revolução “vindoura”, pois ela já se iniciou. Mas tampouco se trata de uma revolução “que falhou”, visto que, nos acontecimentos em curso, não há conclusões previamente estabelecidas. Como editor-chefe do jornal que veio a retomar, agora como *Neue Rheinische Zeitung — Organ der Demokratie*, e com Engels no conselho editorial, Marx estava em casa. O jornal cobriu as “jornadas de junho”, em Paris, à medida que chegavam as notícias:

Colônia, 24 de junho, dez da noite. Cartas de Paris do dia 23 não chegaram. Um carteiro que passou por Colônia nos disse que, quando partiu, haviam estourado combates entre o povo e a guarda nacional, e que ele ouvira canhoneios pesados.⁶²

Poucos dias depois, temos no jornal o artigo “Notícias de Paris”, escrito por Marx num tom de “animador de torcida” com vistas ao público local na Renânia:

Colônia, 26 de junho. As notícias que acabam de chegar de Paris demandam tanto espaço que somos obrigados a omitir todos os itens de comentários críticos [...]. A última notícia recebida [...] é [...] *Paris banhada em sangue; a insurreição se transformando na maior revolução que jamais existiu, numa revolução do proletariado contra a burguesia*. Três dias que bastaram para a *revolução de julho* [de 1830] e para a *revolução de fevereiro* [em 1848] são insuficientes para os contornos gigantescos dessa *revolução de junho*, mas a *vitória do povo é mais certa do que nunca*.⁶³

No dia 28, porém, Marx passara a enaltecer os mortos, ao mesmo tempo mantendo a revolução viva:

Os trabalhadores de Paris foram *esmagados* por forças superiores, mas não foram *subjugados*. Foram *derrotados*, mas seus inimigos foram *vencidos* [...]. É *direito e privilégio da imprensa democrática* laurear suas [...] fronte.⁶⁴

O interessante é que isso faz parte do artigo tomado como excerto para mostrar uma exposição histórica e síntese exemplar, já em 1850, retirando assim Marx do calor do ativismo revolucionário e colocando-o na posição retórica de transformar a derrota em vitória. Foi então incluído numa tradução inglesa de 1851 no hebdomadário cartista *Notes to the People*, e por fim publicado em *As lutas de classes na França*, o fino volume editado por Engels em 1895.⁶⁵

Não há nenhuma especial incoerência entre uma leitura da sequência das posições de Marx enquanto os acontecimentos estão em curso e uma leitura mais histórica de suas avaliações como *post factum*. Mas o posicionamento de Marx sempre comentando revoluções fracassadas realmente faz com que sua coerência pareça mais uma fórmula “aplicada” do que exploratória e engajada. Claro que havia muitas outras intervenções de outros escritores, de teor semelhante ou diferente, ocorrendo na época, em 1848, enquanto os acontecimentos se desenrolavam. Esses escritos talvez ainda estejam acessíveis em arquivos, disponíveis em acervos de colecionadores ou em circulação restrita, atraindo um interesse apenas limitado. A obra de Marx se beneficiou com a marca de seu nome, o que não ocorreu com outros escritores. Mas o

preço disso é que os leitores são orientados para uma leitura com foco nas coerências do “pensamento”, e não nas atividades e no ativismo.

No último capítulo do presente livro, examinamos o conceito que, desde o final dos anos 1960, ocupou lugar de honra na apresentação do “pensamento” de Marx ao público acadêmico e ao público geral: a alienação. Todavia, nos termos do ativismo de Marx, esse conceito foi taticamente engolido por outro, a exploração, e assim os dois serão examinados em conjunto.

6. Exploração e alienação

A EXPLORAÇÃO É UM CONCEITO altamente polêmico na política atual, em que a economia tende a dominar as discussões e políticas públicas ou em que, ao menos, outras questões dominantes, como identidade nacional, quase sempre remetem à economia.¹ Mesmo em áreas de políticas públicas em que a renda e a riqueza não são os pontos imediatos de conflito, a exploração tem um “alcance” conceitual que ultrapassa preocupações como índices salariais, condições de trabalho e “benefícios” (ou a falta de benefícios) do empregador. As relações de poder desiguais e sua utilização pelas elites econômicas aparecem em controvérsias relacionadas à prática e às políticas sexuais, no caráter esgotante e insustentável das políticas ambientais e, de modo geral, frente a situações em que se considera que algo ou alguém está “se aproveitando”, “levando vantagem” e/ou “sendo injusto”. A exploração é um conceito moralizado e moralizante, mas é muitas vezes confrontada com avaliações objetivas do que é justo e razoável, em especial no discurso jurídico e nas decisões judiciais. Inversamente, pode-se considerá-la por definição ausente quando as relações de poder se tornam igualitárias ou — se ainda desiguais, como nos papéis parentais ou em outros papéis de cuidadores — quando há boas razões que possam justificar esse diferencial de poder.²

Por outro lado, o conceito às vezes é tido apenas como moralizante, sem qualquer conteúdo objetivo. Desse ponto de vista, a exploração somente

acrescenta uma carga emocional a uma discussão, e os espíritos mais lúcidos e mais serenos deveriam se remeter a uma situação sem essa carga, utilizando conceitos e argumentos que assentam bem na esfera da justiça. Dentro dessa visão “procedimental” da justiça, as transferências legais de propriedade (seja de objetos e valores monetários, seja da pessoa e tempo de trabalho de alguém) são “justas”, desde que a força e a violência estejam excluídas da transação e que as trocas se deem com o conhecimento e o consentimento de todas as partes envolvidas. Com tal base, consequências não igualitárias em termos de poder e de recursos são esperáveis, e, de fato, essas consequências são representativas de um sistema econômico “livre” e produtivo. Assim, a desigualdade representa — teoricamente falando — incentivos prospectivos e prêmios retroativos. Nesse quadro, de duas uma: ou as consequências desiguais resultam de transferências “livres”, e portanto são “justas”, ou, se as transferências são realmente “não livres”, então — e só então — as consequências são “injustas”. Desse ponto de vista analítico e relacionado com a justiça, o uso ativista do conceito de exploração é inevitavelmente suspeito, especialmente propenso a incluir alguma familiaridade com o marxismo.

Os marxistas, que usam o conceito de exploração num sentido definido de forma muito específica e diferente da visão procedimental acima esboçada, também costumam rejeitar a moral e a moralização, muitas vezes invocando objetividades na ciência, na racionalidade e na lógica, tidas como guia mais claro do que a retórica exortativa para uma melhor política. O próprio Marx zombava de outros radicais que agiam como moralizadores dentro de certos quadros, como o cristianismo, ou elaboravam sistemas morais próprios. No entanto, como ativista, ele próprio não estava muito interessado em apresentar uma defesa academicamente rigorosa de suas reflexões políticas, para que sua posição — mais do que mera rejeição — diante da “moral” comum resistisse a um exame de perto. Assim, os marxistas, seja no sentido

forte ou no sentido fraco do termo, têm trabalhado infatigavelmente nesse tipo inquietante de questão intelectual: se Marx (de fato) rejeitava o discurso moralizador e os princípios universalizantes, qual é então a base (sólida) de seu conceito altamente crítico de exploração?

Como seria de esperar em tais discussões, considera-se de modo geral que o resultado é inconclusivo: Marx rejeitava os arcabouços moralizadores e os apelos políticos a eles, mas utilizava uma terminologia de referências morais porque tinha opiniões muito firmes sobre os sistemas sociais divididos em classes em que — por razões desgraçadamente insuficientes, dizia ele — alguns trabalham para o proveito de outros ou apenas definham na pobreza, com seus filhos, e assim por diante.³

O termo “exploração” sem dúvida é corrente na política atual em inúmeros sentidos, mas advém da história política exposta acima, que é controversa sob vários aspectos. Nos contextos atuais da política de classe e de gênero, por exemplo, ele é altamente polêmico: as negociações salariais ou as relações sexuais estão ocorrendo em situações de livre troca dos recursos? Ou em circunstâncias coercitivas, derivadas do poder de classe ou do poder de gênero como estruturas persistentes de desigualdade? Se for este o caso, e se essas instâncias são maleáveis, o conceito de exploração cobre corretamente a situação em termos factuais, em termos morais ou em ambos?⁴ Uma formulação moral de uma situação que não traga esse conceito autoriza, então, os ativismos moralizantes? Os trabalhadores mal remunerados, “intermitentes”, “bicos”, “informais” ou “temporários” são explorados? A economia doméstica, por um lado, e as babás ou creches particulares, por outro, levam à exploração das mulheres? Ou, ainda, a exploração é uma forma factualmente correta, ou pelo menos defensável, ou mesmo politicamente útil para defender a melhoria, a reforma, a justiça, a equanimidade, o ajuste ou a revolução?

A “questão social”⁵ fora formulada como questão já moral e política. E assim também foram formuladas as respostas usuais — ou, inversamente, o total descarte da questão. Desde a época de Marx, um “pagamento justo por um trabalho justo”, uma “remuneração justa” para todos, um “acordo justo” para os trabalhadores, e assim por diante, são e têm sido moeda corrente em política para gerações de críticos, reformadores e revolucionários. Marx trabalhou em termos intelectuais e práticos sobre esse problema como a questão central, lidando *politicamente* com a “questão social”. E acabou por resolvê-la *intelectualmente* em termos satisfatórios para si (e para alguns outros). Mas, nesse processo, e contra sua própria abordagem, levantou, inadvertida mas inevitavelmente, a questão da base filosófica e moral de sua argumentação conceitual. Assim, o próprio Marx se tornou um ponto conflitante em qualquer discussão sobre exploração, total ou gradual, e sua própria presença nesses debates se converteu em argumento para abandonar totalmente o conceito. Ou, por outro lado, sua presença nesses debates é muitas vezes tomada como razão para que o conceito tenha não só um “alcance” político, mas também pelo menos alguma validade, e por isso o presente capítulo seguirá necessariamente sobre tais bases.

Reformas revolucionárias

Todavia, a posição política de Marx como ativista sempre teve alguns aspectos peculiares. Assim, é preciso retomar esse contexto antes de passar para uma visão da “questão social” — e sua respectiva solução — que tenha como eixo um conceito de exploração que não se reduza a uma carga emocional. Desde seus primeiros dias em contato com os “interesses materiais” no coletivo editorial do *Rheinische Zeitung*, Marx optou por um engajamento em favor do controle (em algum sentido) social, público ou coletivo dos recursos, em vez

da “propriedade privada” individual de terra, trabalho e capital.⁶ Era uma hipótese derivada da reflexão racional sobre as circunstâncias do momento e também — ao ver de Marx — um processo de concretização que ocorria nos e por meio dos confrontos políticos de então, embora não muito nos Estados germânicos de sua época. Qualquer conscientização sobre a “questão social” que houvesse nos Estados germânicos estava muito mais avançada entre os filósofos do que em termos de uma mudança estrutural na economia. Como já foi mencionado,⁷ Marx evitava categoricamente sistemas e gurus, fossem específicos ou de modo geral, e escarnecia em seus textos das doutrinas moralizadoras e das religiões redentoras em relação ao comunismo.⁸ Com isso, restavam-lhe poucos dos instrumentos políticos e recursos retóricos que outros usavam — com sucesso muito maior — nas lutas democratizantes que estavam levando à implantação do constitucionalismo na Europa Central e Oriental, bem como em outros lugares.

Além disso, para dificultar ainda mais as coisas, Marx e Engels adotavam uma abordagem decididamente histórica “de uma ponta a outra” ao elaborarem sua “perspectiva” ou “concepção”.⁹ Isso significa que todos os fenômenos intelectuais, inclusive a moral, não podem existir senão no contexto prático e social em que os seres humanos vivem em determinadas circunstâncias. Isso não significa afirmar nem demonstrar de maneira convincente que os princípios morais são unicamente determinados pelas atividades socioeconômicas, ou que podem ser deduzidos delas, nos costumes e práticas “cotidianos”. Pelo contrário, a grande alegação de ambos era que não se podia presumir que tais princípios, normalmente entendidos como moral comum e corriqueira, fossem atemporais e estivessem “à parte” da experiência humana. Ao contrário do que a maioria sustentava, esses princípios não podiam constituir um âmbito inflexível ao qual os seres humanos deveriam — por obrigação moral — se conformar, quer viessem ou

não sanções divinas ou sobrenaturais. Aqui, os alvos óbvios eram as religiões e os seres sobrenaturais em conjunto, mas também incluíam filósofos expondo verdades “eternas”, além dos reformadores moralizantes e dos “excêntricos” de toda espécie, em particular os automeados “comunistas”. Para Marx e Engels, como vem notavelmente expresso no *Manifesto*, sua posição representava um gesto de considerável libertação na história da humanidade, na medida em que viam os princípios “a-históricos” e as verdades “atemporais” como meras oportunidades para que alguns enganassem e oprimissem outros. No entanto, o corolário era que a posição de ambos como historicistas teria de ser necessariamente individual e social a fim de circular entre uma determinada população e ser capaz de efetuar uma mudança. Para ser capaz disso, sua “perspectiva” historicizante teria de ser política em ampla escala e não podia se resumir a uma convicção pessoal ou a um pequeno culto secundário. Desse modo, a ambição de ambos era efetivar uma política democrática ou, melhor, uma política que só poderia ser democrática em grande escala, em vista dos objetivos abrangentes. Mas essa política de grande escala e historicamente significativa também teria de se fundar no juízo autônomo realizado pelos indivíduos, em oposição à autoridade transcendente, ao estilo dos gurus, sobre a individualidade, a fim de que um movimento coeso surgisse racionalmente.¹⁰ Como um entusiástico Marx escreveu num folheto publicado em 1844: “A arma da crítica certamente não é capaz de substituir a crítica feita pelas armas; a força material deve ser derrubada pela força material; mas a teoria também se transforma numa força material quando captura as massas”.¹¹

Essa orientação racionalista, sem dúvida, causou a Marx uma considerável frustração ao longo da vida de ativista, e também era frustrante para os que queriam aderir a ele e a suas concepções no modelo convencional líder/seguir. Marx como ativista sempre foi mais uma “tendência” do que

um partido ou mesmo um grupinho; o momento de glória do proto-“Partido Comunista”, para o qual o *Manifesto* foi redigido, só chegou retrospectivamente 25 anos depois, começando em 1872,¹² quando as estruturas organizacionais e unificadoras de um partido socialista de massas começaram a surgir e ganhar força na Alemanha imperial. A política de Marx era de coalizão,¹³ mas não fazia grande diferença, pois não eram muitos que o procuravam para “se juntar” a ele. No entanto, o que ecoa para nós no ativismo atual é o espectro de uma moral, de princípios morais e bases morais *imputados* à sua política em geral, embora na variedade de “reação intuitiva”. O conceito de exploração de Marx, que de fato encontra uma definição precisa em sua teorização do “modo de produção capitalista” (*kapitalistische Produktionsweise*), figura dentro dessa recepção geral, mas, como veremos a seguir, requer uma apresentação especializada para captar seus aspectos específicos, e não apenas o tom moral.

Moral e justiça

O problema da moral já estava presente na vida e no pensamento de Marx desde o início de seu ativismo local. Mas quando seu engajamento com a “questão social”, conforme a entendia, começou a enfocar sua crítica da justiça social, o problema se tornou especialmente agudo para ele. A justiça era um lema central na linguagem tanto dos reformadores quanto dos revolucionários. A justiça como equanimidade em relação ao trabalho, aos salários e à assistência social era uma palavra de ordem poderosa, e os princípios e práticas da troca igualitária sob um viés moralizado, que encontravam exemplo nas transferências de valor alegadamente voluntárias, plenamente consensuais e mutuamente benéficas nas transações do mercado, tinham sólida presença na linguagem popular e nas versões cotidianas de

negociação salarial. O exame mais analítico e intelectualmente sutil de Marx dessa suposta igualdade era, em termos políticos, inexplicável para muitos; em termos intelectuais, inteligível apenas para poucos, e, em última análise, bastante difícil até para o próprio Marx conseguir avançar. E, como sua principal exposição se dava no primeiro volume de *O capital*, isso restringia drasticamente o público. Embora Marx tenha feito algumas palestras semipúblicas no contexto do ativismo internacional da AIT (reunidas postumamente em *Salário, preço e lucro*),¹⁴ o “alcance” político de sua mensagem se reduziu muito com esse tipo de material e essa forma de engajamento, e tais versões expositivas não tiveram qualquer presença mais substancial na política de alianças que ele adotou na segunda metade dos anos 1860. Esse engajamento na política internacional de democratização, com vistas aos interesses específicos dos trabalhadores, se deu, no que tinha de característico, valioso e produtivo, de forma um tanto apartada — pelo menos na prática, embora certamente não no espírito — do projeto, cultivado ao longo da vida, de elaborar a crítica definitiva da economia política.

Em vista do caráter necessariamente amplo e de alianças da AIT, era evidente que se seguiria essa posição bastante frustrante, muito embora a maioria das versões sobre a história da organização — em particular aquelas com foco em Marx — enfatize a “disputa sectária” que se dava nos debates e na correspondência privada. Tal tipo de enfoque expositivo se dá, em larga medida, em detrimento dos acordos e declarações de caráter “conciliatório” por meio dos quais a associação atuava na prática.¹⁵ Marx supunha que sua crítica fornecia elementos para desbancar definitivamente a moralização usual — por exemplo sobre os preços “justos”, as trocas “equânimes” e os salários “adequados” — por meio da qual efetivamente operavam as relações de produção capitalistas. Mas a AIT não era nem poderia ser o veículo para os elementos específicos de sua crítica.

Marx desenvolveu sua solução para a “questão social” por meio de uma crítica do capitalismo como sistema, entendida em acepção performativa.¹⁶ Isso significa que as estruturas conceituais abstratas com que se dão suas teorizações não descrevem um conjunto de práticas que “já estão ali” como objetos de estudo. Em lugar disso, as estruturas abstratas em seu trabalho demonstram como as próprias práticas (as quais, claro, já envolvem o pesquisador como ser humano no cotidiano e como crítico atento em termos intelectuais) são constituídas nos conceitos e por meio dos conceitos apresentados pela ciência da economia política da época como exatos e precisos em termos descritivos e explicativos. Assim, os conceitos descritivos só são descritivos porque já são constitutivos daquilo que então propõem meramente descrever. O “olhar” performativo marxiano sobre o capitalismo também incorpora ao objeto de estudo o prisma crítico do pesquisador e, ademais, elimina a suposta distância entre conceitos científicos e conceitos cotidianos que seria exigida pela descrição e explicação objetivas. Assim, Marx entende que os conceitos técnicos da economia são versões dos conceitos cotidianos comumente usados e facilmente observados, só que formulados com mais precisão, porém sem o gume crítico fundamental que seu “olhar” performativo pressupõe: os termos cotidianos e os conceitos técnicos não são simples descrições “do que é”, mas sim indicadores da maleabilidade intrínseca das estruturas, relações e práticas sociais. Ou, em termos muito simples, outros conceitos muito diferentes poderiam ser verdadeiros em termos técnicos e descritivos se os fizéssemos verdadeiros, nas e por meio das atividades sociais tal como as entendemos e realizamos.

O trabalho de Marx em sua crítica definitiva apresenta dois aspectos característicos e inovadores que ele próprio apontou, embora um seja consequência do outro. O aspecto consequente — popularmente conhecido como a teoria da mais-valia — é muito mais conhecido do que o “passo”

conceitual anterior, que consistiu numa mudança de enfoque, passando da troca para a produção. Foi um primeiro passo importantíssimo ao teorizar a economia, concebido como o modo necessário e significativamente “condicionante” por meio do qual surgem outras atividades sociais humanas.¹⁷ A economia política e outras economias analogamente modernas costumam teorizar a partir de princípios de troca individualizada de recursos através de um cálculo de utilidade de venda/compra, operando para a vantagem individual, mas também mútua. É evidente que esse cenário depende de um conceito de produção, seja de um bem ou de um serviço, pois do contrário a troca não faria sentido, supondo — em primeiro lugar — que esse cálculo da utilidade é algo intrínseco aos seres humanos em sua vida social.

Marx concedeu a essa abordagem histórica e ainda corrente bases lógicas e passíveis de observação empírica, com a vigorosa defesa de que qualquer tipo de teorização sobre a sociedade e a política deveria começar pela esfera da produção. Empregou em seus argumentos a perspectiva e a terminologia dos Jovens Hegelianos,¹⁸ bem como uma terminologia posterior derivada da economia política de abalizados ingleses e franceses que, na época, gozavam de alta consideração como autores dos grandes clássicos da “filosofia natural”, com influência sobre a arte de governar. Mas em termos políticos, nos Estados germânicos, onde persistiam as propriedades de tipo feudal e os monarcas autoritários, tais mostras de livre pensamento ímpio e estrangeiro não eram bem recebidas e, aliás, eram estigmatizadas como próximas da subversão. Tal rejeição surgiu devido aos cenários comerciais de mútua troca na economia política, envolvendo “o homem comum”, contrapostos às hierarquias cristãs de Deus/Natureza/Homem, e devido a seu foco sobre os valores terrenos “materiais” — em oposição aos espirituais — da geração e acumulação de riqueza, quer em nível individual, quer em nível nacional. Essa visão do mundo pelos olhos da economia política alinhava Marx com estrangeiros

(como os revolucionários franceses do presente e do passado), com radicais que se opunham às hierarquias autoritárias da Igreja e do Estado e com as classes meramente “burguesas” interessadas em enriquecer, que pressionavam por mudanças nos sistemas jurídicos e políticos restritivos que provinham da Idade Média e ainda persistiam.

Não bastasse todo esse radicalismo, Marx ainda acrescentou um toque pessoal: suas teorizações pressupunham a importância humana e a precedência lógica do processo de produção e das relações sociais — de qualquer natureza — por meio das quais se davam esses processos essencialmente “econômicos”. Tal concepção funciona igualmente bem com as supostas sociedades de caçadores-coletores e com as sociedades escravistas clássicas e contemporâneas (para as quais existiam melhores indícios históricos); Marx manifestava especial desdém pelas *Robinsonaden* [“robinsonadas”], isto é, histórias ao estilo “simples assim” de produção e “invenção” tecnológica microssocial e individualizada.¹⁹ Ela funciona igualmente com a aristocracia fundiária e os rendeiros feudais, bem como com as relações de produção mais mercantilizada entre empregador e empregado, que se desenvolviam rapidamente nos Estados germânicos. A perspectiva da “produção” é muito geral, e nas mãos de Marx operava como pressuposto para a esfera — supostamente — mais pertinente e mais interessante das relações de troca, que é por onde a economia política e a economia moderna costumam começar.

As consequências teóricas e políticas desse “passo” foram de grande importância e formam o arcabouço dentro do qual a decorrente inovação de Marx adquire pleno sentido. De fato, com o pressuposto de que iguais agentes de troca são (aparentemente) agentes iguais no cálculo da utilidade, elimina-se dos pressupostos iniciais e dos cenários fundadores de uma análise descritiva da sociedade a desigualdade nas relações de poder. Esse pressuposto inicial de

indivíduos iguais só faria algum sentido numa sociedade sem propriedade — pelo menos sem propriedade “privada” individual, sendo, portanto, de caráter “coletivo” e igualitário. No entanto, como modelo para uma sociedade em que a propriedade privada de recursos se acumula nas mãos de alguns muito mais do que nas mãos de outros, esse quadro despertou em Marx, bem como no “Esboço de uma crítica da economia política” de Engels, um agudo veio crítico.²⁰ O cenário não se limitava a ser inverídico diante dos fatos econômicos óbvios nas ruas ou nos campos, relativos ao trabalho e à remuneração, e diante das diferenças igualmente óbvias de poder derivadas das quantidades diferentes de recursos, como também era uma ficção muito conveniente para os que empregavam suas acumulações de recursos em trocas comerciais e em investimentos financeiros. Os que tinham muito menos recursos ou, em casos extremos, nenhum recurso além de sua capacidade física de trabalho — a qual, aliás, podia nem ter quem a comprasse — estavam numa evidente situação de desvantagem relativa.

A simples indicação dessa discrepância — entre mito e realidade, entre igualdade moralizada e necessidade humana — não era em si nenhuma grande novidade, pois a “questão social” era, em larga medida, formulada nesses exatos termos.²¹ A inovação de Marx foi tratar um cenário de acesso desigual aos recursos produtivos — isto é, objetos tipicamente “cercados” por barreiras físicas ou jurídicas como propriedades “privadas” — como um cenário de *desigualdade* na esfera das trocas como ponto de partida, em vista das circunstâncias históricas dos sistemas de propriedade “privada” e do fim dos direitos de propriedade comunal da época feudal e outros direitos de uso comum similares, sobretudo nos Estados germânicos de sua época. Sua abordagem historicizava e contextualizava os conceitos fundamentais da economia política, aproximando-os muito mais dos termos cotidianos das trocas corriqueiras em mercados e relações de mercado realmente existentes,

em especial o mercado de trabalho, incluindo formas de serviço por vínculos consuetudinários ou em regime de servidão, e apenas um mínimo de dispositivos (muitas vezes, extremamente desumanizadores) para “os pobres”. Uma troca mutuamente benéfica de utilidades entre agentes calculadores igualmente independentes nesse mercado — onde o trabalhador encontra o empregador, de alguma maneira — parece muito menos plausível do que a pretendida plausibilidade (com Adam Smith, por exemplo) de conceitualizar a economia em termos de “selvagens” trocando castor por peixe a fim de atender a suas preferências individuais de consumo num quadro aparentemente atemporal de “escassez” abstrata.²²

O argumento moralizado central com que a economia política operava era o pressuposto de que a propriedade é individualmente adquirida e assim se sacraliza, em alguma acepção religiosa ou física, ou em ambas, como “privada” para o trabalhador desde o primeiro momento. Não faz muita diferença se era definida como um virtuoso acréscimo de bens e serviços à economia natural da criação divina, ou como a abstinência de um consumo prazeroso que depois encontra recompensa nos frutos produzidos pelo trabalho. O argumento empírico de Marx se sustentava com referências vívidas às condições de trabalho e às crises econômicas, em especial como haviam sido expostas nas obras iniciais de Engels, que inspiraram Marx e às quais prestou reconhecimento em seu prefácio autobiográfico de 1859 e no primeiro volume de *O capital*.²³ O argumento de ambos era que as desigualdades aumentariam e, assim, seguir-se-ia necessariamente um aumento nas diferenças de poder, por exemplo o controle sobre os recursos. As acumulações de propriedade privada decorrentes da troca monetária então ampliariam as disparidades de poder, sobretudo ao se negar acesso à terra para o cultivo de subsistência — como modo retrógrado de mera sobrevivência e existência mínima. Os métodos “agroindustriais” de maior produtividade já

estavam disponíveis para os proprietários fundiários inovadores da época, e os arrendamentos de tipo feudal com uma produção quase restrita ao nível de subsistência não exerciam qualquer atração para as ambições empresariais.

Valor e lucro

Esses pressupostos e essa linha de análise levantam, então, a questão do lucro — derivado de trocas supostamente iguais e, portanto, mutuamente benéficas de objetos dotados de valor que os economistas políticos haviam encontrado e analisado.²⁴ Noto aqui que seus críticos políticos compreendiam tanto as ordens religiosas tradicionais, preocupadas com a indolência e a usura, quanto todos os radicais que definiam esse aspecto como o eixo da “questão social”. De fato, os movimentos religiosos antimodernistas muitas vezes obtiveram e ainda obtêm grande êxito político ou, pelo menos, uma grande influência. De modo talvez um tanto tolo, a maioria dos economistas políticos havia optado pela ideia de que o lucro decorrente do trabalho produtivo, protegido por um sistema de propriedade privada sustentando a troca monetária, surgia *tanto* da troca igual *quanto* do trabalho humano. Aristóteles, muito tempo antes, já o sugerira como possível resposta à questão da igualdade-na-troca: como, afinal, objetos úteis são intercambiáveis por meio da moeda, a qual — argumentava ele — exige um padrão comum que permita a equalização entre dois objetos totalmente diferentes? Mas Aristóteles rejeitou então o trabalho e, na verdade, qualquer aspecto necessário e essencial em comum nas trocas, a não ser o puro e simples cálculo.²⁵

Todavia, esse passo aristotélico na direção da incerteza e da indeterminação não era aceito por vários economistas políticos importantes, que continuaram em busca de uma solução para o enigma. Na verdade, a solução desse problema também reproduziria — e moralizaria — a relação de troca entre

empregador/empresário/proprietário e os trabalhadores sem terra vendendo seu tempo de trabalho por ano, por dia, por hora ou por empreitada. O elemento central na retórica moralizante desse discurso era, claro, a igualdade no mercado, atribuída a trocas feitas por livre e espontânea vontade. A desigualdade de renda, porém, parecia zombar da alegada igualdade dos valores-em-troca e da pretensa igualdade de poder entre os agentes da troca. O dinheiro e o poder haviam se acumulado com grande rapidez nas mãos dos que eram os empregadores/empresários/proprietários, mas a um ritmo muito mais lento entre as classes trabalhadoras, embora a mobilidade social ascendente não fosse tão tolhida em termos jurídicos e morais quanto fora nos tempos feudais. Assim, para os economistas políticos, se as trocas e os agentes das trocas eram iguais no ponto de partida, o que, então, explicava a discrepância no resultado? Era a justa recompensa pela abstinência do consumo imediato ou o perigo dos riscos assumidos que tornava os proprietários tão merecedores? Ou seria por causa do caráter — em algum sentido oposto a “não merecedor” — dos despossuídos que seu trabalho, e não a abstinência ou o risco, era muito menos recompensado e a vida deles muito menos segura?

Alguns leitores achavam essas diferentes respostas oferecidas pelos economistas políticos mais agradáveis do que outras, mas, seja como for, essa acolhida diversificada apenas recolocava o problema como questão política mais geral. Houve várias maneiras de tentar chegar a uma solução nos termos entrelaçados da política e da moral, tomando-se a primeira como referente ao poder em sua mais ampla acepção e a segunda como referente à avaliação das ações e atividades humanas, também em sua mais ampla acepção. Marx parece ter chegado à sua chave conceitual própria para uma solução do problema do lucro em algum momento de 1847, pelo menos num esboço bastante cru,²⁶ mas, devido ao torvelinho geográfico e financeiro dos

acontecimentos revolucionários subsequentes e suas consequências se estendendo à década de 1850, teve pouco tempo para prosseguir em seu “relatório” até anos mais adiantados, começando a sério em 1857. E, de fato — fiel a suas ambições colossais e sinópticas de elaborar uma crítica persuasivamente teórica e minuciosamente historicizada das relações de produção capitalistas —, seu primeiro trabalho publicado foi um fascículo bem fino, com o modesto título *Contribuição à crítica da economia política*, em 1859.²⁷

Todavia, o envolvimento de Marx com o problema se dava em larga medida no território familiar da economia política, tal como ele a concebia sintética e sinopticamente. Do ponto de vista político, parecia uma boa tática: aprisionar os economistas políticos com influência nas esferas do poder em seu próprio território. E ele trabalhou para aprisioná-los de duas maneiras diferentes. Logicamente, como filósofos naturais, trabalhando segundo o entendimento então clássico dos fenômenos naturais (isto é, materiais) e artificiais (isto é, humanos). Mas ele os via ainda numa dupla posição como ideólogos dos interesses das classes comerciais: como rebeldes contra os monarquistas autoritários, mas também — por imputação — como opressores das classes trabalhadoras, visto defenderem a comercialização por meio das relações de mercado.

Marx e Engels já haviam escrito no *Manifesto* uma longa crítica da “hipocrisia burguesa” nas declarações moralizantes — mas oportunistas e interesseiras — sobre a abstinência, os riscos e outras justificativas para a exclusividade ligada à propriedade e sua defesa jurídica com a invocação de penalidades judiciais, inclusive a prisão e a pena de morte.²⁸ Segundo ambos, essa sistemática disparidade de poder concentrava nas mãos das elites o controle dos recursos na agricultura e na manufatura, de forma que a subsistência dos trabalhadores só podia depender de seus “superiores” em termos de uma óbvia relação financeira escancaradamente socio-hierárquica.

Após meados dos anos 1840, Marx praticamente abandonou a linguagem da ideologia, utilizada para abarcar essa hipocrisia, visto que a essa altura o próprio termo tinha uma relação metodológica com seus ataques críticos aos pressupostos políticos de alguns filósofos idealistas alemães, que posavam de radicais em seus escritos.²⁹ Mas as ideias por trás do conceito de ideologia, entendido como abordagem crítica da “questão social”, sobrevivem claramente no *Manifesto* e, em termos de ataque político — a *raison d'être* daquele texto —, os conceitos realmente ali empregados por Marx e Engels autorizam o uso de um de seus melhores estilos retóricos, o do sarcasmo.³⁰

A estratégia crítica de Marx estava sujeita a pelo menos dois riscos imprevistos. Um era o de que a economia política e os pressupostos da filosofia natural não poderiam durar para sempre e, de fato, estavam sendo rapidamente varridos pela “revolução marginalista” que criou a economia moderna no final dos anos 1870. O outro era que o franco caráter político de seus sarcasmos críticos — ainda que levemente disfarçados e apenas de vez em quando explícitos — entrava em atrito com a distinção um pouco posterior entre fato e valor, da qual, de modo geral, a ciência social dita objetiva se beneficiava. Isso significa que a concepção de Marx sobre o problema do lucro, relacionado com a “questão social”, faz mais sentido quando tomada a partir de seus próprios pressupostos. Mas, como vimos,³¹ daí se segue que os pressupostos subsequentes — até os nossos atuais — dificultam que se veja o papel exato de cada proposição dentro de seu raciocínio argumentativo. Apesar disso, é possível entendermos o sentido de algumas conclusões dele e até usá-las em nossos próprios termos de hoje, sem precisarmos nos preocupar indevidamente em defender todo e cada ponto do argumento à medida que se desenvolve.

Mas — e em resumo — eis o argumento de Marx.³² A produção envolve necessariamente trabalho humano e objetos físicos. O trabalho, entendido

como ponto de partida enquanto fenômeno físico e propriedade dos corpos humanos individuais, é medido, pelo menos em princípio, em termos de dispêndio de tempo e, como substância, ele se fixa ou se “materializa” nos produtos resultantes. Como substância, ele está presente no trabalhador como potência e nos produtos criados pelo trabalhador como realidade. Nos termos de Marx, e tal como são entendidos na filosofia natural, os objetos materiais mudam qualitativamente por meio da produção quando — após um processo físico — se convertem em produtos usáveis. O uso de um produto e a avaliação dele por sua utilidade são exercícios exclusivamente qualitativos, diz o argumento clássico, ao passo que a avaliação do produto por seu valor na troca por um produto de qualidade diversa é um exercício exclusivamente quantitativo, ainda que o objetivo último seja o uso qualitativo.³³

Tomando o rumo contrário, mas complementar, e ainda em termos clássicos, Marx afirma que esse modo quantitativo de avaliação é abstrato, comparado às especificidades concretas do uso e do consumo. E o ponto fundamental é que essa maneira abstrata de abordar a troca coloca um problema de equalização, em termos muito semelhantes aos da pergunta de Aristóteles: como um produto pode ser trocado por outro de valor (em algum sentido) igual? O mesmo argumento pode ser formulado às avessas: haveria trocas de caráter visivelmente *estável* (isto é, autorreguladas e não aleatórias), se não fosse possível discernir de alguma maneira uma igualdade à medida que se dão as mais variadas e infindáveis transações?

Se os argumentos acima não se sustentam — e foi esta, de fato, a conclusão a que Aristóteles chegou —, abre-se uma possibilidade desconcertante. Todo o sistema de troca física de objetos — intermediada por uma ideia de valor monetário — estará então fundado ou numa igualdade baseada numa substância totalmente incognoscível como medida padrão, ou numa “trapaça” endêmica em relação a algo que é cognoscível, mas apenas para uma minoria,

ficando oculto, portanto, para a maioria? Como já foi observado,³⁴ a economia moderna não considera que esses aspectos constituam problemas ou questões, visto que as trocas no mercado, que ela aborda em termos de preços e acordos, são tomadas como fonte de dados significativos, e não como um fenômeno problemático que exija uma investigação “em profundidade” para expor uma verdade “oculta”.

Para Marx, o problema consistia em explicar a contradição entre a igualdade presumida e — supostamente — necessária nas trocas mediadas pela moeda e o resultado contrário ao que seria de se esperar, isto é, um excedente decorrente de trocas que são rigorosamente iguais, tomando o sistema como um todo e ao longo do tempo. O resultado, como ele o entendia, é que o lucro surge dentro do sistema, de forma que o conjunto do sistema produz um total de valor monetizado que é maior do que a soma das trocas iguais com que opera. Sua solução “em profundidade” desse fenômeno “de superfície” foi examinar melhor o processo de produção, como haviam feito os economistas políticos, e se ater ao pressuposto deles — e à hipótese inicial de Aristóteles — de que apenas o trabalho humano se prestava a ser conceito *e* ao mesmo tempo realidade (em algum sentido) física, que permitiria elaborar uma resposta, pois o trabalho humano era o único fator comum presente em toda e qualquer troca de produtos. Esse argumento dedutivo implica, claro, que a maioria dos produtos durante a maior parte do tempo surge apenas por meio do processo de produção tratado por Marx, ou — para dizer em outros termos — que os produtos no fluxo geral do mercado não se encontram já prontos e soltos por aí e são simplesmente usados como tal, mas, pelo contrário, só podem ser usados depois de uma mudança qualitativa que envolve algum dispêndio de trabalho humano.

De fato, a solução de Marx era engenhosa: ele sustentava que o trabalho, como substância física, mas especificamente *humana*, tinha uma propriedade

única, qual seja, a de produzir como output mais produtos do que exigia como input a ser consumido para que os trabalhadores subsistissem e continuassem a gerar outputs. Esses inputs/outputs são mensuráveis — em alguma acepção de “mensuração” como que física, embora altamente abstrata — como dispêndio de trabalho ao longo do tempo, o qual, assim, é um critério comum contido no próprio trabalho³⁵ e comum nos produtos desse trabalho. No entanto, mais do que um critério físico simples — capaz de ser mensurado de maneira simples —, o raciocínio de Marx passava do plano individual e observável da manufatura para o nível geral e social dos mercados de produtos comerciais. Seu critério era o tempo de trabalho “socialmente necessário” “sob determinadas condições”, que variava no tempo e entre as sociedades.³⁶

Para Marx, seguia-se que esse valor excedente que surgia numa troca de resto igual de produtos de subsistência por tempo de trabalho (por meio do salário em dinheiro) não se originava nem do maquinário ou de qualquer outra tecnologia envolvida, nem das matérias-primas e fontes de energia não humanas empregadas nos processos. Marx definia a propriedade exclusiva que atribuía ao trabalho (visto em termos quantificáveis, pelo menos em princípio, e portanto abstratos) nos termos clássicos constituintes da filosofia natural, a saber, como um “potencial” ou uma “força” ou uma “capacidade” [*potentia*] que se pode materializar ao ser despendida. Marx afirmava que o trabalho humano simplesmente continha uma capacidade ou força de produzir mais output em termos de tempo de trabalho “materializado” do que o necessário para revigorar essa força com inputs de subsistência física, por mais que variasse, ao longo do tempo e entre as diversas sociedades, o que se entendia por subsistência.

A teorização de Marx lhe permitiu gerar uma explicação sistêmica vigorosa e persuasivamente unificada — aceitas as premissas iniciais — do capitalismo, definido essencialmente em termos de exploração. Era uma análise dinâmica

ao apresentar o comportamento capitalista dos indivíduos como efeito do sistema enquanto entidade, e não como efeito de uma escolha individual (moral ou outra). Em seu prefácio ao primeiro volume de *O capital*, dirigia-se ao leitor:

[...] aqui os indivíduos são tratados apenas enquanto personificações de interesses econômicos. Meu ponto de vista [...] é o que menos seria capaz de responsabilizar o indivíduo por relações das quais ele é criatura no plano social, por mais que, subjetivamente, possa se erguer acima delas.³⁷

A dinâmica com que o sistema necessariamente operava era o impulso de buscar lucros irrestritos e, com isso, acumulações de riqueza entre “capitais” concorrentes (isto é, posições de sujeitos despersonalizados dentro do sistema), mas tolhido pelo fato (afirma Marx) de que o valor excedente ou a mais-valia de que surge o lucro só pode provir do trabalho humano. Assim, o “capital” está continuamente explorando a “força de trabalho” de duas maneiras: prolongando a jornada de trabalho (ou, nos termos de Marx, forçando um aumento na mais-valia absoluta) ou reduzindo o custo — em termos do trabalho “objetificado” ou “materializado” — dos produtos de subsistência necessários para reproduzir a força de trabalho. Essa redução seria possível aumentando-se a produtividade do trabalho por meio da mecanização (ou, nos termos de Marx, beneficiando-se com um aumento na mais-valia relativa).³⁸

No primeiro volume de *O capital*, para Marx foi bastante fácil mencionar e citar estudos empíricos e relatórios que apresentavam detalhadamente as condições de trabalho e de vida dos trabalhadores da época, de modo que suas abstrações um tanto áridas ganharam presença política para os leitores. Menos fácil de perceber, talvez, era o problema econômico mais abstrato — e mais sutilmente moralizado — de um sistema que ocupava o centro de sua denúncia do capitalismo e de sua *entrée* retórica numa solução democratizante da “questão social”. Um estudo recente resume bem a questão:

Ao contrário do que pensavam os socialistas anteriores, então, a exploração do trabalhador pelo capitalista não é um eco nem um renascimento do feudalismo. A exploração capitalista é uma novidade. Baseia-se na dominação impessoal do mercado, não na dominação pessoal do monopolista local [...]. Contém um impulso imanente para o sobretrabalho que é estranho a outras formas de exploração.³⁹

Assim Marx resolveu — a seu contento — o problema gerado pela economia política, e o resolveu em termos que os próprios economistas políticos teriam de reconhecer como válidos. Ou, do contrário, teriam de retornar a seus pressupostos a fim de contestar o impecável raciocínio de Marx. Do ponto de vista de Marx, grande parte das seguranças intelectuais e certezas políticas de teor burguês e comercial dos economistas políticos iria inevitavelmente desmoronar. Ou, caso rejeitassem seu raciocínio, eles teriam de encontrar outra base para defender o comercialismo e as instituições voltadas para o lucro e explicar as terríveis condições de trabalho delas, documentadas por autores debruçados sobre a “questão social”, ficando numa posição ainda mais difícil frente a suas hipocrisias.

Claro que, para Marx, essa sua maneira de apontar uma propriedade exclusiva dentro do próprio trabalho humano, tal como é despendido por trabalhadores humanos, colocava sua política comunista — para a qual o proletariado ou a classe trabalhadora estaria no centro da revolução, como anunciara em 1844⁴⁰ — em contato conceitual com sua crítica intelectual e seus textos ativistas das décadas seguintes. Embora esses argumentos altamente abstratos não costumassem aparecer em seus textos jornalísticos, eles se encontram em visível concordância com seus comentários políticos e suas conclusões políticas. O que faltava na vida de Marx nos anos 1850 e na primeira metade dos anos 1860 — pelo menos até meados da década — era, em termos gerais, uma política produtiva de ativismo prático baseada em alianças e uma crítica engajada em prol de uma agitação nacional demandando reformas ou revoluções democráticas, com destaque para a

“questão social”. Nos anos 1840, Marx estivera trabalhando e contribuindo com o radicalismo revolucionário democrático que — por si só — se alastrou pelos Estados e impérios germânicos, austro-húngaros e outros em 1848, e também gerou as grandes repressões e julgamentos políticos — inclusive seu próprio julgamento *in absentia*⁴¹ — dos pós-revolucionários anos 1850.

Politizando a economia

Embora o raciocínio abstrato de Marx em sua crítica dita madura do final dos anos 1860 e ao longo dos anos 1870 possa parecer um tanto obscuro para ser eficaz na política de rua, o termo que melhor expressa o vínculo que ele — e, por fim, o “partido de Marx” na Alemanha — foi capaz de usar no ativismo prático já era bem conhecido na linguagem corrente: exploração [*Ausbeutung*]. Ainda que a crítica anterior relacionada à “questão social” se limitasse, de modo geral, a denúncias de salários baixos ou de negociações injustas, e ainda que isso pudesse encontrar maior ou menor apoio entre determinados públicos, dependendo da composição de classe e do posicionamento pessoal, a retórica costumava se restringir a melhorias e ajustes — salários mais altos para os trabalhadores, menor resistência por parte dos empregadores etc. Era um princípio muito corrente e tido como verdadeiro ou, pelo menos, como uma espécie de ideal-a-ser-realizado. Raciocinando a partir dessa base, as transações de mercado eram apresentadas de forma abstrata e justificadas em termos políticos, como vimos acima a propósito dos economistas políticos da época. E entre socialistas e utópicos — que eram os economistas políticos heterodoxos da época — havia inúmeras referências a esquemas de “trabalho-moeda” e similares para uma “moeda justa”, apresentada como alternativa aos correntes sistemas monetizados de trocas no mercado. Os “vales de troca” e as

moedas locais, regulando os “escambos” de mercadorias e tempo de trabalho, fazem parte desse gênero político-econômico.⁴²

O esforço de Marx para conceitualizar os termos básicos das trocas de mercado num sistema capitalista, que implica necessariamente a presença de trabalhadores assalariados, costuma ser reduzido pelos comentadores a tomar como pressupostos — e então defender ou, pelo contrário, atacar — os termos agora não mais ortodoxos de sua discussão, visto que, desde então, o que se tornou ortodoxo foi a economia moderna. A abordagem politizada de Marx das economias capitalistas, porém, adquiriu influência crescente como economia marxista híbrida, apesar da grande dificuldade em adquirir respeitabilidade acadêmica. A objetividade científica nas regras da economia “marginalista” convencional a exclui quase por completo, devido a seu caráter político e politizador explícito, além de vir carregada de problemas e conceitos tidos como ultrapassados.⁴³

O argumento de que o caráter classista das atuais sociedades capitalistas é um fato demonstrável e bem ilustrado constitui uma tática retórica, como vimos, que tem sido adotada pelos que hoje estão engajados numa política da “questão social”. Já o argumento de que a exploração é definidora de toda a produção e distribuição dos recursos e do poder na gestão política nacional e internacional das economias nacionais e do sistema econômico global é uma tática totalmente diferente, que não permite uma fácil vinculação das abstrações de Marx, dotadas de grande rigor lógico, às lutas de classe concretas e imediatas. A crítica política atual nessa vertente costuma recorrer mais ao argumento das disparidades de poder — como no *Manifesto* — do que aos princípios da filosofia natural que Marx utilizava, referentes ao trabalho, aos objetos, ao valor e aos produtos — como nas seções “teóricas” de *O capital*. A ideia de que a acumulação “privada” de recursos monetários, obviamente obtidos por meios sociais, requer uma justificação específica e

renovada, bem como a ideia de que essas acumulações têm diferentes efeitos antidemocráticos na política pública das e por meio das instituições do governo representativo têm considerável poder descritivo e apoio político no presente. Marx, sob qualquer forma que se apresente, tem sido parte importante desse processo.

Desde a sua época, os vínculos mais arrojados com sua obra se deram pela “teoria da dependência” internacional, que atribui posições de classe aos países, e não a indivíduos, dependendo de sua posição dentro dos sistemas de produção e comercialização que são geridos, segundo essa perspectiva, para a vantagem de algumas grandes potências e para a evidente desvantagem de países “em desenvolvimento” ou do “Terceiro Mundo”. Ou, em outras palavras, quanto a um “bem-estar social”, os países pobres estão praticamente na mesma posição em que os indivíduos pobres. E, aliás, muito do que se passa por “assistência” aos países “pobres” e “em desenvolvimento” (como organizações governamentais, organizações não governamentais e “ajuda” humanitária) já tem sido criticado por cumplicidade com os processos de manutenção e ampliação das diferenças de poder em desfavor dos pobres.⁴⁴

A situação de algumas economias nacionais “ricas” ou “desenvolvidas”, em que ainda existem alguns elementos de social-democracia, de programas de bem-estar social, “redes de segurança” e similares — todos atualmente em fase de declínio na maioria das sociedades “setentrionais globais” —, apresenta traços menos nítidos. É melhor considerar os cidadãos como consumidores, envolvidos em trocas de mercado que representam suas funções de cálculo pessoal da utilidade? Ou é melhor concebê-los como trabalhadores — pelo menos em alguns pontos em seu ciclo de vida — que parecem não ter muita escolha a não ser aceitar negociações salariais que oferecem salários reais em agudo declínio e “benefícios” como pensões e assistência médica?

Talvez a mais sólida linha de argumentação marxiana fundada num conceito de exploração — termo que poderia ser definido como persistente acesso desigual ao poder e aos recursos — seja a que está ligada a conceitos operacionais da social-democracia, não muito diferente da política de coalizão que Marx ressaltou em termos revolucionários nos anos 1840 e prefigurou no *Manifesto* como uma lista de “reivindicações”.⁴⁵ No entanto, para o desalento de Marx, tal como ocorreu nas eleições pós-1848 e nos plebiscitos de 1851 e 1852 na França, os eleitores às vezes votam em políticos autoritários, amiúde apenas interesseiros e beirando a corrupção, ou pior.

Alienação

Ironicamente, o conceito precursor da exploração tal como foi desenvolvido por Marx — a alienação — é, com muita probabilidade, o de maior circulação hoje em dia, embora talvez com menor frequência entre os marxistas do que entre os curiosos sobre Marx e os interessados na “questão social”. O conceito não era ortodoxo — ou sequer conhecido — para o marxismo que se desenvolveu desde a virada para o século XX, e não teve efetiva circulação em discursos políticos mesmo que apenas vagamente associados a Marx até o final dos anos 1950, quando os manuscritos “de 1844”, ou “de Paris”, ou “da juventude” ganharam popularidade em traduções para o francês e o inglês. Os *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844⁴⁶ — que constituem uma invenção editorial — do jovem Marx só foram publicados em alemão, de forma editada, em 1932 (em duas versões), e depois disso essa “obra” ingressou lentamente no discurso acadêmico e, mais tarde, no discurso popular como um Marx “humanista”.⁴⁷

O termo “humanista” não era uma mera descrição de um filosofar “centrado no humano” que os leitores viam nas seletas dos manuscritos. O

texto, de fato, foi montado a partir de excertos de cadernos e folhas avulsas em que Marx anotava resumos e observações para si mesmo, referentes aos clássicos da economia política. “Humanista” aí significava sobretudo uma diferenciação se contrapondo ao Marx “materialista” montado por Engels na segunda metade dos anos 1870, visto amplamente como autor de uma ligação original e sistemática entre a história, a ciência social e as ciências físicas. Fora assim que Engels pintara Marx num elogio fúnebre de ampla circulação, o “Discurso junto ao túmulo”, bem como em suas obras independentes e em posteriores introduções às obras de Marx. Ele se dedicou diligentemente a promover Marx como cientista social de estatura equivalente à de Charles Darwin, o grande cientista natural e praticamente coetâneo.⁴⁸

Todavia, o termo “humanista” também evitava a posição antimaterialista muito mais controversa de designar Marx como “idealista” no sentido filosófico, visto que isso colocaria o novo interesse por Marx nos anos 1960 numa posição de evidente e clamorosa heterodoxia, devido ao “materialismo” a ele atribuído, no sentido em que Engels o entendia. “Humanista” era um termo que caía bem para os comentadores acadêmicos e os grupos ativistas envolvidos em descobrir esse Marx “desconhecido”. Tal interesse, porém, só teve seu efetivo arranque nos anos 1960, quando as manifestações juvenis e estudantis nas ruas e universidades, as manifestações de massa e as frequentes revoltas contra as repressões e ações violentas do Estado na época passaram a ocupar as manchetes dos jornais. Eram movimentos políticos de massa contra o autoritarismo, a hipocrisia das elites, as guerras pós-imperiais e assim por diante, operando em alianças frouxas e muitas vezes não organizadas entre ativistas, despertando e facilitando um considerável envolvimento de massas.

O novo Marx também era o jovem Marx, e o gênero utilizado nesses “manuscritos de 1844” — reflexões filosóficas sobre aqueles que pareciam ser “os fatos básicos” e “os valores duradouros” da vida social humana — exercia

grande atração, em vista da sabida associação de Marx com a mudança radical, chegando à revolução e incluindo instigações de tipo revolucionário. A visível diferença de gênero e terminologia frente a obras mais conhecidas de Marx, que constituíam os itens indispensáveis do cânone marxista ortodoxo, na época organizados em edições baratas com prefácios muito didáticos, era um fator de grande vantagem. O tom abstrato da discussão e sua apresentação geralmente sem contexto permitiam transferir o conteúdo no tempo e no espaço, sendo, em suma, mais filosófico do que econômico, visto que os termos, os pressupostos e os métodos de raciocínio pouco se assemelhavam aos da economia moderna. Esse Marx era jovem, rebelde, filosófico, humanista de um modo novo e secular, não invocado nem desejado pelo marxismo ortodoxo, e em todos esses aspectos vendavelmente pertinente e cheio de frescor.⁴⁹

O que é ainda mais irônico é que essas “notas para si mesmo”, que Marx escrevera numa fase muito inicial de seus estudos críticos da economia política, não só não foram publicadas mas eram também impublicáveis — enquanto ele não se tornasse um ícone intelectual —, no mínimo por conta de seu contexto físico, como discussões intercaladas com a transcrição de trechos inteiros dos textos em estudo. Com efeito, essas observações às vezes vinham escritas como comentários diretos a passagens copiadas que não são reproduzidas integralmente nas edições correntes desses “manuscritos”. Além disso, o próprio Marx desautorizara explicitamente essas reflexões — ou, com certeza, pelo menos o conceito de alienação — poucos meses depois de tê-las anotado nesses cadernos pessoais. Suas pesquisas sobre a economia política haviam mudado de fase, passando para a dos clássicos que lera em inglês (e em Manchester), e junto com elas também mudaram os conceitos que ele usava para tratar da “questão social” em termos teóricos e políticos. Mas, no começo dos anos 1840, tais termos eram amplamente usados por seus colegas, que

eram Jovens Hegelianos filósofos radicais, e provavelmente por alguns reformadores democratizantes alemães que seguiam essas correntes ativistas semiclandestinas.

Mas, em meados dos anos 1840, as ambições de Marx tinham passado para mais uma nova fase quanto aos interlocutores políticos, avançando além dos reformadores e radicais alemães, pouco conhecidos na época e, na maioria dos casos, ainda menos lembrados desde então, a não ser em suas ligações com Marx como importante figura histórica. Em 1846, morando fora dos Estados germânicos fazia três anos, ele comentou zombeteiro — em outros manuscritos confusos e desorganizados — que utilizava ali o termo “alienação” só para criar um aparente sentido para os filósofos alemães. Era uma menção irônica, pois Marx estava dizendo que eles também deviam repudiar o termo, e o dizia usando uma linguagem que ele próprio repudiava claramente.⁵⁰ E quanto a esses filósofos — e à filosofia em geral —, descartou-os de maneira ainda mais ríspida. Depois de se livrar dos pretensos radicais alemães cuja filosofia se fazia passar, segundo ele, por ativismo político, partiu para o ataque a um filósofo francês muito conhecido: Proudhon.⁵¹ O objetivo do ataque de Marx era demonstrar sua melhor compreensão dos conceitos teóricos da economia política, sua abordagem meticulosamente historicizada das possibilidades de mudança social e seu lúcido radicalismo fundado, dizia, na solução da “questão social”. Essa solução consistia numa sociedade industrial organizada sem classes, por meio de um igual compromisso com o trabalho na produção social.

É aí que surge a atração que os “escritos do jovem Marx” sobre a alienação exercem nos anos 1960. Nesse mundo mais recente, era muito mais difícil dividir as sociedades comercializadas entre exploradoras e exploradas e teorizar com tanta incisividade sobre o trabalho fabril e as crises sempre piores, como Engels havia feito (e com alguma originalidade) 120 anos antes.⁵²

A maioria dos leitores, em especial nos cenários americanos e europeus ocidentais, era de classe média; os governos dessas regiões estavam empenhados em gerir economias nacionais e sistemas de bem-estar social — pelo menos até certo ponto —; e, num contexto que anunciava arrogantemente o fim das ideologias, a perspectiva de reviver Marx, no mínimo como protesto, tinha grande vigor político. A discussão um tanto atemporal de Marx — ou como assim se afigurava, depois de abstraída do contexto confuso e atravancado dos cadernos manuscritos — permitia que passado, presente e futuro se amalgamassem e também facilitava uma fusão aparentemente integral e “radical” entre filosofia e política, esferas que algumas filosofias positivistas da época, de linha contrária, consideravam necessariamente opostas. Montada e lida dessa maneira, a “teoria da alienação de Marx” apresentava uma “filosofia do homem [sic]” que diagnosticava os males das sociedades industriais capitalistas em termos muito abstratos, mas bastante atraentes. E fazia uma proposta alternativa — igualmente abstrata — para superar o mal-estar de então.

Os materiais teóricos nos “manuscritos de 1844”, embora um tanto fragmentários e desorganizados, podiam ser facilmente distribuídos num esquema quádruplo. A linguagem filosófica do “homem” era corrente nos anos 1960, embora já então questionada por razões feministas, de forma que a apresentação da “teoria da alienação” aqui exposta deve ser considerada como fiel não só aos comentários da época e ao original na tradução em inglês, mas também aos problemas agora postos por uma filosofia do “homem” em relação às críticas feministas:⁵³

- O homem está alienado do produto de seu trabalho.
- O homem está alienado dos processos sociais de produção.
- O homem está alienado dos outros homens necessariamente envolvidos nesses processos sociais.

- O homem está alienado de seu ser genérico, isto é, daquilo que distingue a humanidade dos outros animais.⁵⁴

A maior parte dos comentadores tomou os usos marxianos de “alienação” e de “estranhamento” como praticamente sinônimos: “hostilidade, detrimento ou não aceitação” e um sentimento geral de perda, desenraizamento e alteridade, vagamente derivados das concepções hegelianas então correntes. Recém-saído de seu envolvimento jornalístico com a “questão social”, Marx refletiu por um breve período sobre o possível significado, em nível mais abstrato, da pobreza nas sociedades comerciais. Assim, suas notas não eram considerações psicológicas ou sociológicas sobre os possíveis sentimentos dos indivíduos concretos em relação a suas condições de vida, mas sim uma exposição descritiva e crítica de um sistema econômico, ainda que num nível muito alto de abstração filosófica. Sob as condições do trabalho assalariado que então se implantava, o “homem” (isto é, um trabalhador assalariado genérico) estava perdendo o que existira nos sistemas anteriores de guildas e ofícios: uma relação íntima e direta com os processos e os produtos. Num sistema de produção de mercadorias para trocas no mercado e, portanto, de trabalho assalariado somente por esses meios, as relações pessoais e experiências práticas diretas antes vigentes se tornaram impessoais, eliminando o “toque humano”. Embora isso possa parecer um convite a um retrocesso histórico, num retorno da produção fabril a vapor e da manufatura moderna para os conteúdos e procedimentos da Idade Média, a análise de Marx — e sua concepção de progresso histórico — não seguia nessa direção passadista e romântica.

Pelo contrário, havia em seu horizonte uma espécie de transcendência desenvolvimentista hegeliana (“superação” ou *Aufhebung* — termo que se popularizou nos estudos da alienação), sobretudo porque o teor de suas reflexões consistia na intensificação da contradição histórico-mundial, e não na

pobreza e na pauperização meramente empíricas. Encimando tudo isso, havia uma interessante distinção entre essa miséria concreta da época moderna e o potencial humano para o avanço do desenvolvimento, porém em direções muito diferentes e contrárias. Considerava-se que o “homem” estava alienado de seu “ser genérico” (*Gattungswesen*, outro termo filosófico popular na época de Marx), concepção que contrastava com a libertação ou emancipação da criatividade humana tida como ilimitada. Essa lisonjeira versão das capacidades humanas, contrapostas à mera satisfação das necessidades (seja em relação à espécie animal, seja em oposição a visões redutoramente economicistas do “homem”), apontava para uma moral “humanista” e uma política anticapitalista.⁵⁵ Politicamente, esse “marxismo light” permitia que muitos ativistas com “tendências de esquerda” — fossem conscientes ou ingênuas — adotassem um Marx “humanista” presente em textos de publicação recente, porém geralmente rejeitado pelos marxismos anteriores. Esse “novo Marx”, assim, passava ao lado dos elementos e estilos de liderança mais dogmáticos dos vários marxismos até então, sobretudo os derivados da Revolução Russa e da Revolução Chinesa, com suas respectivas práticas políticas, controvertidamente autoritárias e sanguinárias.

Esse esquema simples da “alienação” sem dúvida guarda uma relação — ao menos implícita — com o trabalho e os trabalhadores em posição central numa crítica da economia política e no comunismo como solução da “questão social” numa economia sem moeda, ou mesmo, talvez, no socialismo como etapa intermediária nesse percurso. Abre espaço para discutir a exploração nos sistemas sociais pré-comunistas e prefigura com grande precisão a seção, de data muito posterior, sobre o “caráter fetichista da mercadoria” no primeiro volume de *O capital*: as criações sociais humanas — ou seja, mercadorias como produtos úteis por meio das relações monetizadas do mercado — vieram a controlar os próprios seres humanos, tanto individual quanto coletivamente.⁵⁶

Na teoria posterior de Marx, esse fetichismo — isto é, a atribuição de poderes humanos a objetos inanimados — é especificado com a metáfora das “relações sociais entre coisas”, ou seja, um “outro” mundo estranhamente alheio em que as mercadorias, como criações humanas, passam a conversar entre si numa “linguagem” (a precificação do mercado) dentro de uma relação “social” (as forças do mercado) que domina seus criadores (os seres humanos).⁵⁷

Alguns comentadores no final dos anos 1960 e nos anos 1970 começaram a traçar ligações entre a teorização do “jovem” Marx, o desenvolvimento de suas teorizações no “período intermediário” dos *Grundrisse* (também extraídos editorialmente de diversos cadernos de anotações e organizados como uma “obra”)⁵⁸ e as passagens sobre o “caráter fetichista da mercadoria” dos anos 1870, que constituíam as revisões do próprio Marx no primeiro volume de *O capital*. Mas muitos comentadores se empenharam em elucidar o esquema exato e os postulados precisos do que dizia Marx, a fim de reconstituir — ou constituir a partir do zero — uma coesão e coerência nessa “filosofia do homem”.⁵⁹ Enquanto notas pessoais, os “manuscritos de 1844” de Marx não eram completos nem tinham uma escrupulosa coerência, e os termos que tanto intrigavam seus comentadores de meados do século XX tampouco tinham sido definidos com precisão, devido à rapidez com que ele avançava em suas reflexões e rumações. Seu pensamento crítico e altamente político corria ao longo de várias páginas dos materiais de estudo e — quando lhe vinham as ideias — registrava-as no papel como resumos do texto e comentários em estado bruto.

O estranhamento [*Entfremdung*], os objetos estranhos [*fremd*] e a alienação [*Entäusserung*] foram muito discutidos nos comentários de meados do século XX, a fim de localizar as distinções conceituais entre esses termos, se é que de fato existiam. Da mesma forma, o ser genérico [*Gattungswesen*] era interpretado como uma relação social entre seres trabalhadores, que se

encaixava facilmente com os comentários posteriores de Marx no primeiro volume de *O capital* sobre “o pior arquiteto” e “a melhor abelha”.⁶⁰ Muitos comentadores, porém, preferiam não enveredar pelas trilhas mais recônditas, controversas e batidas que outros — em geral marxistas automeados e identificados com o partido — já haviam percorrido no *magnum opus* de Marx. Esse distanciamento decorria dos atrativos de uma linguagem “filosófica” que pareciam tornar os “textos de juventude” mais acessíveis a filósofos e historiadores, visto que então não havia muita familiaridade com a economia política da época de Marx. O caráter incompleto das teorias de 1844 constituía um irresistível incentivo para que aqueles dotados de espírito filosófico preenchessem as lacunas de modo teórico e — às vezes — empírico.

A abordagem ativista posterior costumava tomar como referência os movimentos operários cooperativistas, sobretudo na antiga federação iugoslava. De fato, os “textos de juventude” circulavam nesses contextos, onde sua novidade e heterodoxia voltavam a ser politicamente atraentes e, assim, constitutivos do movimento da “práxis” da época, criando ligações ativistas com os trabalhadores e as famílias das classes trabalhadoras. Coincidindo com os primeiros movimentos antissoviéticos na Europa Oriental, essas ideias — e essas atividades de importante teor politizador — exerceram influência sobre o desenvolvimento da descentralização e o controle dos trabalhadores nas fábricas. Tais desdobramentos políticos contrariavam as ortodoxias soviéticas do planejamento central e se adequavam à pauta nacional-comunista do regime de Tito.⁶¹

Num contexto muito diferente, a “teologia da libertação” como filosofia e movimento social na América Latina se inspirou a um grau significativo na “teoria da alienação” de Marx, muito embora o teor ateísta e antirreligioso da política de Marx fosse de pleno conhecimento dos católicos mais intimamente associados a muitos dos grupos ativistas e “modos de vida alternativos” com

bases locais. Mais uma vez evidenciava-se o apelo do “novo Marx”, como uma forma de protestar: indicava-se a rebelião dentro da Igreja católica, para reformá-la e renová-la em aspectos fundamentais, ao alinhá-la com o radicalismo antiautoritário de Marx, com sua crítica “obreirista” da sociedade capitalista e suas evidentes simpatias pelo “homem” — designando a humanidade como um todo, vista emblematicamente como o conjunto dos trabalhadores socialmente vinculados. Era possível projetar com toda a segurança o Marx ateísta e antirreligioso sobre os marxistas ortodoxos, ao passo que o Marx “humanista” podia ser adotado em termos seculares mais aceitáveis e tolerantes, devido ao caráter um tanto descontextualizado, mas convenientemente abstrato, dos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tais movimentos permitiam a inclusão social de trabalhadores e camponeses pobres, e nesse sentido se opunham às elites agrárias e capitalistas, vistas na posição de classe dominante por meios autoritários ou hipocritamente democráticos, com o apoio acrítico da maioria das hierarquias eclesiásticas. A categorização filosófica marxiana do “homem” como “trabalhador” se converteu num quadro que permitiria a reinterpretação dos evangelhos cristãos, devido ao caráter sucinto dos comentários de Marx e sua origem relativamente recente numa sociedade em industrialização.⁶²

A alienação agora é parte solidamente integrante da recepção global de Marx e representa uma “via de entrada” popular e acessível, às vezes até populista ou obreirista, a suas ideias. Os textos e conceitos que são mais representativos das intervenções teóricas precisas de Marx, como ativista na política de sua época, demandam maior esforço interpretativo, pois se situam em contextos mais específicos, como o *Manifesto*, ou são mais obscuramente abstratos, como o primeiro volume de *O capital*. A tensão aqui existente entre o intervencionismo antifilosófico de Marx, as ortodoxias textuais e conceituais marxistas e a política de protesto e rebelião da juventude — agora já não tão

jovem — assegura que os ditos “manuscritos” de 1844, essa invenção editorial já muito difundida, continuará a ser republicada.

Na segunda metade do século XX, os contextos educacionais em âmbito universitário se tornaram muito mais acessíveis em todas as sociedades capitalistas, e a estrutura de classes nesses contextos se ampliou numa escala gradativa, embora nem sempre nem em todos os lugares, agora se estendendo ao inimaginável reino dos “indivíduos de alto patrimônio líquido”. Com efeito, muitas outras sociedades — por meio dos processos de globalização — foram absorvidas ou resolveram deliberadamente ingressar em relações capitalistas de produção, distribuição, consumo e finanças. E o próprio trabalho passou a se concentrar cada vez mais no setor de serviços nesses locais, conforme as economias sobem na escala do PIB per capita, enquanto o efetivo trabalho fabril tem sido relegado a locais marginalizados dentro dos países e a países onde dificilmente a mídia investigativa consegue entrar. Nesse mundo, uma visão filosófica abstrata do *Homo faber* (o “homem” como “fazedor”) representa um espaço onde é possível dar vazão às preocupações sobre a “questão social” e tentar resolvê-la, se não em princípio, ao menos em termos de uma solidariedade humanizadora. Assim se faz com que a “teoria da alienação” de Marx aponte para teorizações sobre melhores relações entre indivíduos cuja atividade social de trabalho conjunto pode se realizar em termos cooperativos pacíficos e mutuamente satisfatórios.⁶³

“Homem” e “natureza humana”

Devido ao caráter abstrato da conceituação filosófica marxiana do “homem” como “trabalhador”, não surpreende que suas reflexões tenham gerado uma controvérsia filosófica — pelo menos no mundo anglófono —, em que se debatia se ele tinha ou não uma teoria ou um conceito, explícito ou implícito,

de “natureza humana”. O quebra-cabeças surgiu por causa da “perspectiva” de Marx e de Engels defendendo a historicização “de uma ponta a outra” das sociedades, relações, ideias e códigos morais humanos, incluindo fenômenos jurídicos, religiosos e culturais.⁶⁴ Seria a filosofia do “homem” de Marx de caráter tão abstrato e, portanto, tão a-histórico que contradiria aquelas observações posteriores que, no *Manifesto*, são categoricamente historicizantes? Ou, pelo contrário, essas abstrações ainda guardariam alguma compatibilidade com a “teoria da história” marxiana, tal como é entendida a partir do *Manifesto* e de algumas outras fontes em sua obra, apesar da asserção de que os sistemas morais estão sempre relacionados com as tecnologias produtivas e as relações sociais da época? Essas linhas de combate eram, em larga medida, acadêmicas, mas também políticas no interior das diversas vertentes de abordagem acadêmica de Marx. Algumas estavam sintonizadas e afinadas com variados tipos de ortodoxias marxistas, e algumas se rebelavam contra essas ortodoxias ou nem se interessavam em se envolver diretamente com elas.

O problema em si — Marx tinha ou não uma teoria ou conceito da natureza humana? — pouco impacto teve sobre os ativismos da época, figurando apenas em debates já existentes que talvez soassem um tanto distantes para os que se interessavam mais pela luta e pelas classes. A conclusão — ao se extinguir o debate — foi que era possível ler aqueles textos iniciais de Marx como se as generalizações referentes à natureza humana fizessem algum sentido muito geral em relação ao trabalho, tomado numa acepção muito ampla e, portanto, muito abstrata. Todavia, a noção mais marcante de Marx nesse período — de que os homens se refazem a si mesmos, inclusive em termos corporais e de percepções sensoriais, conforme suas sociedades alteram as relações e os sistemas produtivos — veio a se tornar uma ideia mais interessante e, por fim, mais dominante. O resultado foi que as tentativas de

dotar Marx de um conceito de natureza humana, a partir da qual a história se desenrolaria em termos previsíveis, projetava um excessivo essencialismo — fosse materialista aristotélico, fosse idealista hegeliano — em notas manuscritas que, em si mesmas, eram muito incompletas. Apesar disso, o episódio mostra a notável tenacidade com que comentadores e ativistas tentaram lidar com um Marx desconhecido, um jovem Marx e um novo Marx, concedendo-lhe assim um novo prazo de vida.⁶⁵

O *Manifesto*, embora se notabilize por não dizer nada sobre alienação, materialismo, idealismo, dialética, Hegel, filosofia ou sequer ideologia como termo específico, é um texto — como disseram Marx e Engels em 1872 — vinculado demais à sua época e difícil demais de atualizar sem o reescrever por completo e criar um novo texto, que foi o que ambos sugeriram. O primeiro volume de *O capital* apresenta os problemas quase insuperáveis de transposição do mundo da economia política para nosso mundo da economia moderna, acima descritos, mesmo que muitos de seus conceitos ainda façam parte do “cotidiano” — como pretendia Marx, na forma como estruturou sua crítica — nas sociedades capitalistas atuais, a saber, mercadoria, valor, moeda, capital, trabalho e similares. Assim, parece esquisito que uma “obra” ultrapassada e impublicável, contendo um conjunto de termos mal definidos como “alienação” e “ser genérico”, uma série de reflexões sugestivas, mas não elaboradas, sobre o *Homo faber*, aparentemente sem interlocutores concretos na época e sem uma locação política específica, tenha conquistado um público tão amplo, exercendo atração internacional e até ganhando status na cultura pop, como aconteceu com os *Manuscritos econômico-filosóficos*. Todavia, essas circunstâncias mostram o caráter transferível da abstração, sua utilidade para desenvolver possibilidades e movimentos políticos e o poder da pura e simples curiosidade em criar vínculos imprevistos.

De volta ao futuro

Ou, pelo menos, tais vínculos foram criados com os ativismos de algumas gerações atrás. O Occupy estava menos interessado em abstrações como a alienação — e ainda menos na natureza humana — e mais preocupado com as especificidades da classe social, das expectativas de vida, da distribuição da riqueza e da propriedade, e da tomada (assim se dizia) das instituições democráticas pelos interesses corporativos. A teoria que se sucedeu à alienação na obra de Marx — o caráter fetichista da mercadoria — surgiu com mais rapidez, embora muitas vezes numa versão simples pouco fiel ao texto. A versão imprecisa consistia na mera alegação de que as pessoas prestam atenção demais à aquisição de mercadorias, sobretudo como circulação de “símbolos” e ostentação de status, sem se preocuparem muito em reformar ou revolucionar o provimento de recursos de maneira mais equitativa nas sociedades produtoras de mercadorias.

Os movimentos sociais contra a globalização e os protestos anticapitalistas, ao atraírem a atenção da mídia, levaram a discussão até as estruturas de poder governamentais internacionais e corporativas multinacionais, em que um conceito bastante geral de exploração é mais útil do que em contextos “desenvolvidos”, onde os trabalhadores não são — pelo menos até agora — tão flagrantemente miseráveis e famintos como Engels descrevera, e como ele e Marx haviam previsto que aconteceria cada vez mais. Esses movimentos ativistas de importância global deram alta visibilidade às enormes discrepâncias de poder entre os interesses corporativos internacionais e seus apoiadores nos governos nacionais, de um lado, e, de outro, a dura realidade da vida nos países “menos desenvolvidos”, que dependem de produtos primários de baixo valor, em especial produtos agrícolas, ou de uma produção em linha de montagem de baixo valor, sobretudo de artigos de altíssima tecnologia e alto valor.

Mas, por ironia, um elemento marxiano central costuma ficar de fora: o argumento de Marx de que as teorizações devem partir da produção, isto é, das relações e processos de produção, e não do consumo e da troca, como teoriza a economia moderna. Marx expõe com inesquecível dramaticidade, que encontra vigorosas ressonâncias nos conflitos atuais, o problema de como tratar a “questão social”, apresentando sardonicamente o “livre mercado” como um paraíso imaginário:

Essa esfera [das trocas de mercado] [...] é, de fato, um verdadeiro Éden dos direitos inatos do homem. Ali reinam apenas a liberdade, a igualdade, a propriedade [...]. Liberdade, porque tanto o comprador quanto o vendedor de uma mercadoria, digamos, a força de trabalho, são movidos apenas por sua livre vontade. Estabelecem contrato como agentes livres, e o acordo a que chegam é apenas a forma com que dão expressão legal à sua vontade comum. Igualdade, porque cada qual entra em relação com o outro como simples dono de mercadorias, e trocam equivalente por equivalente. Propriedade, porque cada qual dispõe apenas do que lhe pertence [...]. A única força que os aproxima e os coloca em mútua relação é o egoísmo, o ganho e os interesses privados de cada um [em] [...] trabalharem juntos para sua mútua vantagem, para a prosperidade geral e o interesse de todos.⁶⁶

Mas as coisas mudam de repente quando se ingressa na esfera da produção, com empregos, salários, “benefícios” e congêneres:

Ao sair dessa esfera de simples circulação ou de troca de mercadorias, que fornece ao “livre-cambista” [...] suas ideias e concepções, e o padrão com que julga uma sociedade baseada no capital e nos salários, cremos poder perceber uma mudança na fisionomia de nossas *dramatis personae*. Aquele que antes era o dono do dinheiro agora toma a frente como capitalista; o possuidor da força de trabalho segue atrás como seu trabalhador. Um com ares de importância, sorrindo afetado [...], o outro tímido e se retraindo, como quem está levando seu próprio couro para o mercado e não tem nada a esperar exceto — ser esfolado.⁶⁷

Este, tal como na época de Marx, é o nexos entre propriedade e poder, para onde convergem teoria e prática, teóricos e práticos, reformistas e revolucionários, realistas e utópicos. Quanto à “questão social”, Marx era e é “um dos nossos”, e sem dúvida tem ainda mais a oferecer.

Posfácio

ENTÃO COMO FICAMOS EM RELAÇÃO a Marx, e como Marx fica em relação a nós? Como este livro demonstrou, existem inúmeras maneiras de construir tal relação e — em vista da sólida reputação internacional e da enorme quantidade de materiais disponíveis — não há por que pensar que esse processo tenha terminado ou sequer esteja enfraquecendo, muito pelo contrário. Mas aí, com essa situação, surge a pergunta: por quê?

Este livro adotou um ângulo político do tema, qual seja, sustentando que existe uma identidade de conceitos e problemas entre nossa época e a época de Marx. O elemento de ligação é a “questão social”, concebida não como mera desigualdade entre indivíduos (e gerada por ações individuais), mas como algo mais complicado, enquanto “classe social” (uma estrutura durável com frequente efeito coercitivo sobre os indivíduos, devido ao “lugar” que ocupam dentro dela). Os indivíduos podem gostar ou não, aceitar ou não, e, no caso desses “não”, podem resistir e mudar suas circunstâncias individuais, ou — como era a ardorosa esperança de Marx — podem se rebelar coletivamente contra as estruturas de poder por meio das quais surgem as circunstâncias e oportunidades de vida dos indivíduos.

A política de Marx resistia à ideia de que o futuro há de ser necessariamente igual às presumidas certezas do presente, e sua concepção de classe era performativa — isto é, a classe não era algo que se identificava, mas algo que

se fazia. E era analítica — surgia nas e pelas propriedades específicas da produção mercantilizada para troca, inclusive para a reprodução dos inputs do trabalho humano. Isso me parece presente em inúmeros movimentos, posições e debates políticos atuais, oferecendo-nos um “olhar” sobre diversos pontos de discussão, confrontos e até ações revolucionárias e levantes armados, quando eclodem. Mas, sem dúvida, essa orientação política em termos de classe não descreve todos os conflitos de todos os lugares, já que o cerne do ativismo de Marx era *criar* conflitos que “se afigurassem como tal”. E essa orientação política tampouco é um mero receituário para todo e qualquer conflito. Desse ponto de vista, o legado de Marx pode ser, talvez, uma inspiração, mais do que um fardo exegetico. E, também desse ponto de vista, a luta de classes, a análise de classe e a teoria de classe armam o palco para vermos o que Marx tem a dizer sobre a história, o progresso, a democracia, o socialismo/comunismo, o capitalismo, a revolução, a exploração e a alienação — os temas que compõem a estrutura deste livro.

Por outro lado, nada impede que se leia Marx como filósofo, sociólogo, cientista político ou economista, e um cânone com mínimas variações nos textos “fundamentais” cai muito bem nos “manuais” para professores e alunos. Tal como no “olhar” político que adotamos, mas em contraste com ele, essa abordagem acadêmica gera diversas “versões de Marx” mais ou menos adequadas a suas finalidades, formando quebra-cabeças apropriadamente complicados e investigações acadêmicas capazes de infundir maior ou menor inspiração. Esse tipo de explicação começou a sério logo após a morte de Marx, com formulações sobre seu contato e, claro, sua crítica dos materialismos filosóficos, dos idealismos, da dialética hegeliana, de histórias específicas e coisas do gênero, geralmente extrapolando o que ele dizia de um prisma *político* sobre os materialistas, os idealistas, os hegelianos, os dialéticos e as transformações históricas. Grande parte disso também se aplica a

construções um pouco posteriores de suas “teorias” sobre as classes, a política de classe, o Estado, a revolução e o comunismo, e também às complexidades de seu trabalho sobre o valor, a mais-valia, a força de trabalho, a moeda, o capital e os mercados e, por extensão, aos conceitos econômicos mais familiares de preço, renda, produtividade e crise. Marx é, sem dúvida, uma grande diversão, como qualquer autor pode ser quando o revivem suficientemente como mestre e colega (mesmo que tenha centenas de anos). Também não há dúvida de que suas análises argumentativas e suas críticas *ad hominem*, complexas e eruditas, são expostas num estilo retórico memorável.

Este livro foi bem seletivo ao “trazer” algumas das várias “versões de Marx”, a fim de oferecer ao leitor um panorama contemporâneo de seu legado (o testamento efetivo foi bastante simples, embora seu executor literário, Engels, tenha explorado os materiais remanescentes da maneira que descrevemos). Assim, leninistas, stalinistas e maoistas não aparecem nesse estudo introdutório, mas a construção de uma “teoria materialista da história” certamente aparece, pois persiste como artefato intelectual e político desde os dias de Engels até a hoje. Da mesma forma, outros conceitos canônicos como burguesia e proletariado, transformação revolucionária, ditadura do proletariado, valor, mais-valia e comunismo constam aqui (ainda que esquematicamente) como “elementos básicos”. A metáfora de “base e superestrutura”, agora onipresente, aparece enquanto tal apenas uma única vez nos escritos de Marx, e mesmo então só de passagem, a título de experiência; já aqui ela aparece nas discussões sobre a transformação histórica, na qual Marx situava essa imagem bastante tentadora. Do mesmo modo, Marx não recorria à “dialética” como fórmula em suas intervenções políticas, e até comentava irritado que não tinha nenhuma “chave mestra” para o desenvolvimento histórico e a transformação política, rejeitando qualquer “fórmula multiúso de uma teoria histórico-filosófica geral cuja virtude

suprema consiste em ser supra-histórica”.¹ Esta também se demonstrou uma ideia tentadora, extensamente desenvolvida por Engels, e tem sido seguida por alguns filósofos ilustres (e alguns nada ilustres).

É evidente, porém, que os ativismos de Marx não deixaram rastro em todos os nossos ativismos atuais, e disso se segue que ele talvez não tenha muito a nos dizer em alguns aspectos. Mas, em vista de seu estatuto como referência intelectual e política, está-se sempre tentando fazer com que ele fale a essas preocupações, embora muitas vezes essas tentativas “forcem a barra” (ou concluam que, na verdade, ele não está no lado certo das atuais questões, causas e movimentos “progressistas”). Marx não estava ativamente engajado na “questão da mulher”, que gerou disputas e controvérsias explícitas nos círculos socialistas no final dos anos 1870, e assim, como era previsível, depois disso construiu-se “um Marx” que falasse a essa questão e à hierarquia de gênero em relação com a hierarquia de classes, tal como ele a concebia. Esse tipo de construção, como descrevemos, consiste em “garimpar” os arquivos em busca de trechinhos e citações, pois as mulheres (embora não numa apresentação em termos de gênero) de vez em quando realmente aparecem em diversos contextos, ainda que apenas suplementando os assuntos em pauta.²

As políticas do nacionalismo, de raça/etnicidade e a perspectiva pós-colonial também têm se dedicado a situar o “pensamento” de Marx em relação a preocupações e projetos políticos em andamento, tanto práticos quanto intelectuais. O *Manifesto* sabidamente descarta os nacionalismos como movimentos políticos fortes e duradouros (“Os trabalhadores não têm nação própria”), embora a seção IV do texto trate dos partidos socialistas em cenários nacionais, necessariamente envolvidos numa política de alianças.³ O jornalismo de Marx, porém, não rejeita em absoluto as nações e os projetos nacionalistas, e trata explicitamente das conquistas imperiais, da construção

nacional e da revolta nacionalista em termos econômicos e políticos. Marx geralmente defendia uma perspectiva internacionalista da luta de classes e da libertação da classe trabalhadora, como seria de se esperar — ainda que ele e, muitas vezes, nós mesmos não tenhamos análises prontas nem respostas fáceis.⁴ Embora propenso a usar na correspondência expressões informais que hoje são consideradas racistas, seus ativismos se alinhavam decididamente com os movimentos antiescravistas (ainda que fosse pouco receptivo a outros aspectos da hierarquia racial nas sociedades estruturadas em classes). Não é muito fácil construir “um Marx” que fale a essas questões, sobretudo quanto ao papel central (e não marginal) do colonialismo para o capitalismo e sua “lógica interna” — mas, de todo modo, os estudiosos atuais raramente consideram essas questões muito claras mesmo em termos conceituais.⁵

No entanto, Marx era diferente em muitos aspectos, e é por isso que este livro o enfocou como ativista engajado. Claro que nem todos os “grandes homens” da academia branca e ocidental estavam apartados de seu ambiente político ou se abstinham de ocasionais intervenções deliberadas, porém Marx tinha uma excepcional coerência como animal político, mesmo não sendo propriamente um político. Nenhum de seus contemporâneos teve sua perseverança, muitos caíram na obscuridade ou até renegaram seu radicalismo de juventude, e alguns, na verdade, ascenderam na política partidária de respeitáveis agremiações socialistas. No entanto, houve no século XX acontecimentos que tornaram Marx icônico, porém reduzido a fórmulas: Lênin, Stálin e Mao criaram cartilhas, cursos rápidos, paráfrases e reduções que se adequassem a suas finalidades políticas. Mas esses homens, à diferença de Marx, eram políticos e se tornaram líderes mundiais; apesar disso, das perspectivas atuais, nenhum desses ex-heróis (de diversos marxismos conflitantes) tem grande vulto no mundo dos estudos acadêmicos da “teoria social”. Em certo sentido, tiveram êxito em algo que Marx, pelo visto, nem

tentou. Por outro lado, platônicos, aristotélicos, kantianos, hegelianos, ricardianos ou weberianos não têm essa presença no cenário mundial, e seus respectivos gurus não ganharam avatares tão altamente politizados, como foi o destino de Marx.

Assim, neste livro um “olhar” político sobre Marx — como ativista no “cotidiano” — não gera uma nova versão de nenhuma das várias “versões de Marx” ou de um “Marx” tamanho único, mas isso, defendo, é um ponto forte — não do autor que aqui lhes fala, e sim de seu objeto.

Nota sobre as obras completas e a formação do cânone

A bibliografia pode parecer um assunto árido e um processo que apenas confere ordem ao óbvio, e o mesmo ocorre com a formação do cânone — as grandes obras simplesmente chegam como grandes obras e as menores ficam em seus devidos lugares. Mas, pelo menos com Marx, nem de longe as coisas se passam assim, e as histórias políticas são muito complexas. A presente “Nota” decorre do tema que abordei no começo do livro, avisando o leitor que “Transformando Marx em ‘Marx’” é um processo de construção que envolve a bibliografia e a formação do cânone e fornecendo alguns “elementos básicos”. Aqui a apresentação é mais detalhada, embora não completa, constituindo uma espécie de guia para o pano de fundo e para a situação atual.

O próprio Marx sugeriu um projeto para a publicação de suas obras reunidas no começo dos anos 1850; após tortuosas negociações — visto que ele e sua turma estavam sob suspeita na escalada que levou à caça às bruxas e aos julgamentos anticomunistas em Colônia, no final de 1852 —, saiu a primeira parte dos *Gesammelte Aufsätze von Karl Marx* [Ensaio reunidos de Karl Marx], publicados naquela cidade em abril de 1851, edição hoje extremamente rara. Continha dois artigos (um na íntegra, outro parcial) datando de seu jornalismo liberal/radical de 1842.¹ O contexto político dos anos 1850 sugere que seus textos jornalísticos políticos do período revolucionário e

imediatamente pós-revolucionário seriam os itens principais na continuação da série. Essa hipótese parece altamente provável, pois naquela mesma época Marx e Engels também estavam negociando com um editor suíço para dar continuidade à *Politisch-Ökonomische Revue*, revista de ambos, de 1850, sediada em Hamburgo. Esse periódico era o sucessor do revolucionário *Neue Rheinische Zeitung*, também de ambos, que sucumbira nas derrotas sofridas pelas forças e regimes revolucionários de 1849.² Nos seis números da revista, os dois autores/editores narravam os acontecimentos e as perspectivas das lutas de classe em curso na França e em outros lugares.³

Parece muito improvável que os textos manuscritos, redigidos para esclarecer suas próprias ideias, fossem comparecer nesse processo de publicação, mesmo que Marx tivesse sido motivado a terminá-los ou, pelo menos, organizá-los. Talvez em alguma circunstância ele completasse o esboço de sua *Crítica da filosofia do direito de Hegel* ou extraísse pessoalmente suas reflexões sobre a “alienação”⁴ de seus “cadernos de excertos” — que entrelaçavam citações de economistas políticos e suas reflexões críticas iniciais —, mas isso parece um tanto forçado.⁵ Marx já andava bastante ocupado nos anos 1850 com pesquisas realmente inovadoras sobre autores e conceitos que se mostravam mais pertinentes após a revolução do que antes dela — o que não significa de modo algum dizer que seus pensamentos iniciais não têm nada a ver com seus pensamentos posteriores. Mas, no geral, ele pouco se dispunha a um “garimpo” ou a uma reciclagem deliberada de ideias confusas anotadas em manuscritos igualmente confusos. Na verdade, ao longo dos anos, ele era mais propenso a começar de novo do que a reelaborar rascunhos anteriores, e muitas vezes também relutava em mudar seus planos minuciosamente programados.

Os manuscritos que Marx deixou de lado nos anos 1840 geralmente se dirigiam — de uma forma ou outra — a adversários políticos e a um tipo de

política altamente censurada e altamente intelectualizada que deixou de existir a partir dos anos 1850. A intenção de publicar os volumes de *Collected Essays* parece ter sido a de repor em circulação apenas aqueles itens que levantariam questões políticas ainda correntes e ainda controvertidas, como a liberdade de imprensa e o governo representativo, e não a de olhar para o passado num exercício um tanto narcisista. No projeto de reunir suas próprias obras Marx estava agindo, como sempre, como jornalista/ativista em sua *persona* pública, o que se reflete no cânone definido pessoalmente por ele.

O primeiro biógrafo de Marx, Franz Mehring, catalogou os papéis dos arquivos de Marx, mas morreu antes de pensar numa edição de obras reunidas, que incluíam os poucos volumes publicados de Marx, também de textos reunidos. Após uma tentativa inicial em 1911-3,⁶ esse projeto foi assumido por D. B. Riazánov, que trabalhou junto com uma equipe russo-alemã de acadêmicos e ativistas no começo dos anos 1920.⁷ Anos depois, ainda no mesmo decênio, Riazánov foi preso por traição ao regime soviético e substituído por um sucessor stalinista. O projeto, *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, resultou em apenas onze volumes e foi interrompido no início da Segunda Guerra Mundial.

Ao contrário da coleção de ensaios sugerida nos anos 1850, o Instituto Marx-Engels de Riazánov (e as entidades parceiras na Alemanha) seguia um conjunto de princípios de orientação científica e formulação acadêmica. O modelo criado visava a ser um exemplo de precisão histórica, de rigoroso método de análise textual e escrupulosa objetividade, dentro de uma visão política e politizante de ampla abrangência, a despeito das tiragens restritas e do enorme aparato acadêmico.⁸ O projeto posterior, dos anos 1970, retomando o *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (conhecido como MEGA2,⁹ ainda em andamento) apresenta algumas diferenças em relação ao plano e à metodologia de Riazánov, mas as linhas gerais se mantêm deliberadamente

similares. São algumas dessas similaridades que quero aqui abordar e comentar criticamente, apontando os aspectos negativos desses monumentos de erudição editorial que são construídos em homenagem a um “grande homem”, mas que ratificam e confirmam esse tipo particular de construção.

O plano de Riazánov incluía não só uma cronologia e atribuição das obras de Marx e Engels, mas também uma separação e hierarquia: a Série 1 traria obras (tal como eram classificadas pelos editores, exceto *O capital*, que sairia em edições populares); a Série 2 traria manuscritos “econômicos” (aqui também conforme eram determinados pelos editores); e a Série 3 conteria cartas escritas por ambos.¹⁰ O MEGA2 é montado em moldes similares (e, desde os anos 1970, rigorosamente seguidos): a Série 1 abrange obras (tal como determinadas pelos editores), exceto *O capital*; a Série 2 consiste em manuscritos e publicações “econômicas”, começando em 1857-8 e incluindo *O capital*; a Série 3 traz a correspondência, incluindo cartas de terceiros; a Série 4 é composta dos cadernos de notas, incluindo excertos de anotações e vários itens heterogêneos.¹¹

Se os artigos e livros publicados são fáceis de situar, os esboços não publicados de trabalhos apenas planejados (de várias maneiras) levantam diversas dificuldades. Com efeito, Riazánov inaugurou seu projeto com a “descoberta” de um “capítulo” de uma obra “planejada” por “Marx e Engels” (apenas) a ser editada num “volume” único com um título definitivo — a saber, o “capítulo sobre Feuerbach” da chamada *Ideologia alemã*.¹² Porém o que mais salta aos olhos — embora pouco se comente — é a classificação de algumas obras, publicadas ou não, como “econômicas” (e por que não “filosóficas”, ou simplesmente — como é minha abordagem aqui — “políticas”?). Provavelmente esse fato reflete uma divisão de trabalho e de especialidades que na época parecia óbvia,¹³ e ainda hoje parece, dentro do

projeto MEGA2, no qual os estudiosos de *O capital* ficam geralmente separados de outros especialistas.

Isso encontra talvez um vívido exemplo no título editorial dado à montagem de textos extraídos dos cadernos manuscritos, publicados como outra “obra” em 1932. Embora apareçam combinados, os *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 reúnem duas categorias distintas.¹⁴ Trata-se de uma visível montagem feita a partir das “notas para si mesmo”¹⁵ de Marx, que exigiria explicações douradas em termos que o autor não usou e repudiaria vivamente: suas batalhas políticas da época se davam contra os filósofos, precisamente porque *eram* filósofos. Mesmo então, ele estava lidando com a economia política — não confundir com a “economia” moderna¹⁶ — como crítico movido por preocupações políticas.

Mas que tipo de violência esse processo de seletividade editorial e enquadramento tendencioso pratica contra o “pensamento” de Marx? E o que acontece com a *persona* que ele definira para si mesmo quando lhe é atribuído um “pensamento” — forçosamente presente em todas as suas obras —, sobretudo quando a recuperação desse “pensamento” passa a determinar o suposto sentido de seus escritos, tomados como “um todo”? Riazánov expôs sua visão com especial clareza em 1914:

[...] [uma] biografia científica de Marx e Engels é uma das tarefas mais importantes e envolventes da historiografia moderna [...] Ela apresenta o desenvolvimento da visão de mundo de ambos em todas as suas fases, a qual se tornou ao mesmo tempo a teoria predominante da social-democracia internacional.¹⁷

É claro que é possível encaixar e inserir a contextualização histórica e política nos vários temas, mas isso envolve realmente minimizar (ou mesmo retirar) as intenções políticas, as atividades cotidianas e até o contexto intelectual da época. Lemos o que Marx e/ou Engels disseram sobre aqueles de cujas ideias ou estratégias discordavam, mas muito raramente lemos as

obras daqueles que ambos estavam criticando. Mas, ainda que se comece pelos comentários autobiográficos de Marx em 1859 e pelas reflexões de Engels nos anos 1880, as polêmicas dos anos 1840 já tinham sido descartadas muito tempo antes como coisas tediosas, e os leitores modernos, mesmo os que dispõem do necessário domínio linguístico e de acesso a pesquisas de biblioteca, pouco incentivo têm para levar minimamente a sério alguma dessas figuras “menores”, nem mesmo para entender sobre o que Marx estava falando e por que procedeu da maneira que procedeu.¹⁸ Na verdade, o que importava para ele fica muito obscurecido, e aliás deliberadamente, por aqueles que já decidiram lê-lo como filósofo ou como sociólogo ou como economista. É algo muito parecido com a história contada pelos vencedores, que comete violência contra os vencidos. A história dos vencedores comete violência contra eles próprios, caso não nos seja apresentada uma versão plausível das razões que conferiam sentido e importância a suas lutas perante si mesmos.

Talvez seja paradoxal, mas, com a separação e distribuição dos vários textos em vários gêneros (e respectivas hierarquias), a produção das obras reunidas visa deliberadamente a uma apresentação uniforme, oferecendo assim considerável praticidade aos leitores que desejam um fácil acesso ao texto. O recurso a coletâneas fac-similares pode parecer uma maluquice em termos de produção editorial, mas, em termos de reprodução digital, temos uma ideia melhor da coisa. Um fac-símile em papel do “Manifesto do Partido Comunista” é algo instrutivo de se ver ou de fazer circular numa sala de aulas, ou entre o público de uma palestra; tem outro ar, emana outra sensação, e sua crueza evoca um mundo de lutas e ativismos. Mas a impressão tipográfica de má qualidade e as letras góticas desse folheto “descomposto” — mesmo para os que leem alemão — apresentam obstáculos à leitura.

Minha questão aqui é indagar o que acontece quando todas as obras de qualquer espécie não só são chamadas de “obras” que abrangem um

“pensamento”, mas são apresentadas *todas com a mesma aparência* na página impressa. Assim fica fácil ler Marx como “pensador” expondo itens de “pensamento” que muitas vezes exigem ser separados da prosa “secundária”, especialmente nas polêmicas (pelas quais Marx tinha desenfreado apreço) e na correspondência (que, por definição, é repleta de elementos do cotidiano). Lidas assim, as ideias do “pensador” devem ser entesouradas como tal se forem coerentes com o que já se sabe ser seu “pensamento”, e investigadas se forem ou parecerem incoerentes com ele. Com índices remissivos — pelo menos por volume, como nas *Collected Works* em inglês —, fica fácil citar “Marx” daqui ou dali, como se fosse sempre a mesma pessoa escrevendo para o mesmo público no mesmo veículo e no mesmo contexto, a despeito das breves contextualizações editoriais (neste caso, escondidas em notas de fim).

Pode-se também usar esse argumento ao contrário, como descobri quando me pediram para examinar o pensamento de Marx sobre as crises econômicas, solicitação não infrequente no clima político pós-2008. Enquanto muitos colegas, especialistas nos manuscritos “econômicos”, recorriam sem vacilar àqueles volumes “econômicos”, e, aliás, exclusivamente a eles, minha proposta foi a de reconstruir o “pensar” (mais do que o “pensamento”) de Marx durante uma crise econômica real, a saber, a quebra financeira euro-americana de 1857-8.¹⁹ Isso demandava a tarefa de coordenar, quase dia a dia, suas análises, escritos e publicações — inclusive de cartas e artigos de jornal — durante esse curto período. O objetivo era ver quais eram suas ideias e o que ele queria fazer com elas, em vez de extrair sua “teoria”, mesmo naquele ponto supostamente inicial, como se fosse uma conceitualização única e sem contexto.

Se essa abordagem era válida ou não, e se daria realmente certo ou não, é algo que continua em aberto. O que quero dizer é que a divisão tendenciosa dos escritos de Marx em gêneros de orientação acadêmica traz consequências:

se a pessoa aborda Marx como jornalista/ativista, trabalhando no cotidiano, a fim de aproximar seus textos e sua experiência concreta, fica bem mais difícil se orientar no corpo das *Collected Works* em inglês ou do MEGA2 nos idiomas originais. Rastrear as “obras” dispersas em vários volumes, reexaminar nas resenhas se tal ou tal manuscrito é ou não “econômico” e coordenar tudo isso com a correspondência — que arrola as iniciativas e respostas de terceiros em separado das respectivas cartas de Marx-Engels — é, de fato, um trabalho muito árduo. Mas seria ainda mais árduo se esses itens não tivessem sido reunidos, transcritos, acompanhados de introduções e notas de rodapé, e analisados com um *apparatus criticus* em conformidade com a ciência bibliográfica.

O local mais importante onde se podem rastrear os desenvolvimentos que transformaram Marx em “Marx” não são as narrativas biográficas em si, mas as seleções, listagens e revisões bibliográficas produzidas ou reproduzidas pelos biógrafos. No caso de praticamente qualquer pensador, ou mesmo pintor ou compositor, a atribuição de maior ou menor status a uma obra, ou mesmo a uma “obra” manuscrita, inacabada ou em versão bruta, representa o recurso narrativo com que uma biografia avança seguindo uma linha cronológica geral. O exemplo mais claro dessa interação entre cronologia e bibliografia, à maneira de um andaime, é talvez *Karl Marx: Chronik seines Lebens in Einzeldaten* [*Karl Marx: Crônica de sua vida organizada por data*], livro admirável, porém não traduzido, de V. Adorátski, bem como trabalhos similares posteriores que utilizam o mesmo sistema. Embora a estrutura em forma de diário pareça recontar o cotidiano, qualquer que tenha sido a ocorrência num determinado dia a ser registrada de alguma maneira (normalmente em cartas), o que dá impulso é claramente a história das grandes obras, que o cronista já conhece numa determinada hierarquia, pois, do contrário, o cotidiano — assim se presume — seria de pouco interesse.

Esses detalhes do cotidiano não construiriam a biografia como a de um “pensador”, embora seja cada vez mais *de rigueur* salpicar algumas dessas pitadas “humanas”, mesmo numa árida cronologia.²⁰

Como vimos, a seleção e a hierarquia de obras com que Marx se apresentou a seus leitores, nas poucas vezes que fez isso, são muitíssimo diferentes da seleção e da hierarquia com que ele tem sido construído — e significativamente reconstruído várias vezes — nesses cerca de 130 anos desde sua morte.²¹ A conclusão aqui não é que Marx estava certo e os outros estavam errados, ou que algum dos outros está “mais certo” que os demais. Em lugar disso, minha conclusão é que o processo de formação do cânone tem outra dimensão, que requer uma exploração crítica.

Pode-se observar a formação do cânone não só nas obras individuais republicadas — ou reconstruídas e publicadas de novo —, estratégia vigorosamente adotada por Engels após a morte de Marx,²² prosseguindo desde então em ritmo acelerado. E a formação do cânone tampouco se consolida nas várias seletas e coleções de obras — completas, completadas ou selecionadas — que têm sido amplamente publicadas e mundialmente distribuídas desde os anos 1930. Pelo contrário, nos anos 1920 a formação do cânone deu uma guinada importante, alçando-se a um novo patamar, ao adotar o formato de obras completas ou de coleções importantes em vários volumes. É um processo específico que continua em andamento, mas aparenta estar acima e além de exame, como uma atividade arquivística obscura, de erudição-para-eruditos.

Agora há tiragens enormes de volumes enormes que levam a obra de Marx, tal como definida pelos bibliógrafos, a públicos de todo o mundo nas línguas originais, nem sempre o alemão, e em várias traduções uniformes. Essas coleções incorporam juízos editoriais e hierarquias bibliográficas em forte contraste com o contexto cotidiano em que Marx escreveu o que escreveu a

fim de fazer o que fazia. Com efeito, os próprios atributos físicos da produção desses livros — ou mesmo as tecnologias de leitura on-line atuais — militam contra uma fusão de horizontes interpretativos entre o ativismo político cotidiano de Marx e as percepções dos leitores contemporâneos. Em suma, com a produção de obras reunidas, Marx — a despeito da homenagem a ele como “homem e combatente”²³ — tornou-se mais um grande escritor ou pensador, e mesmo filósofo, nas estantes das bibliotecas e nas bibliografias de curso. Ali está Marx, junto a, mas talvez infelizmente equiparado a, congêneres como Aristóteles ou Leibniz, Kant ou Hegel, ou inúmeras outras produções no gênero acadêmico supremo — as obras completas, cartas e textos de toda espécie editados e reproduzidos segundo sólidos princípios, belamente impressos, homogeneamente encadernados e “prestimosamente” numerados, mesmo que alguns desses sistemas de catalogação e numeração sejam um desastre para bibliotecários e leitores.

Existem ganhos e perdas nessa aplicação dos princípios da ciência bibliográfica às obras de Marx, os quais assim estabelecem que a melhor maneira de entender sua vida — ainda que implicitamente — é da forma determinada pelas mais altas autoridades acadêmicas. Isso não quer dizer que seja ruim ter trinta e poucos ou cinquenta (ou quase 150) volumes de obras de Marx e de Engels na estante; quer dizer apenas que, além dos ganhos, é possível que haja perdas. É claro que ganhos e perdas se referem ao leitor e ao projeto em questão, e tenho certeza de que nem todos concordarão com meu olhar sobre a situação. O objetivo, porém, é sugerir que se faça um exame mais cuidadoso, em vez de simplesmente aceitar um produto, mesmo acadêmico, só pelas aparências. Não estou dizendo que obras reunidas nunca deveriam existir ou ser compiladas. Os autores lançam seus textos — e a vida que viveram — para os leitores e a posteridade em geral, e, portanto, não controlam o jogo de significados que se desenvolve entre leitores e acadêmicos

que se esforçam, pelo menos às vezes, em despertar o interesse de um público mais amplo do que o grupo de especialistas. Tomar Marx como filósofo (sem dúvida era qualificado) funciona bem para os interessados em filosofia. O mesmo se aplica aos interessados no pensamento econômico heterodoxo (no qual ele também era qualificado) e da mesma forma à sociologia, em que ele é leitura obrigatória e, na verdade, tido como fundador. As obras reunidas se esforçam muito para torná-las atividades melhores e experiências mais enriquecedoras, até ganhando de vez em quando uma menção na televisão, em podcasts e nas mídias sociais.

Mas mesmo quando há — como em minha discussão acima — um esforço de recontextualizar essas obras como intrínseca e imediatamente políticas, isto é, tendo como alvo certos públicos específicos e mensagens talhadas de acordo, a hierarquia dentro do cânone reunido volta a prevalecer. Essa hierarquia distingue entre obras maiores e obras menores, comumente baseando-se no gênero. Assim, os artigos de jornal são incluídos, mas como mero jornalismo, e são pouco usados pelos estudiosos. Inversamente, é mais fácil que notas e manuscritos inéditos, inclusive aqueles que jamais se destinaram à publicação, ou simplesmente nem foram revistos e ficaram abandonados, sejam alçados ao status de cânone e ao exame acadêmico, precisamente porque são — ou pensa-se serem — “obras” (e não mero jornalismo), vistas com frequência como soluções de enigmas (por exemplo, os termos exatos da “interpretação materialista da história”) ou como origem de um Marx “novo” ou “desconhecido” (por exemplo, o “Marx humanista”). Em alguns casos, dá-se um processo de “promoção de gênero”, em que um trabalho bem pequeno (por exemplo, um prefácio escrito às pressas para um fascículo pouco lido) adquire importância como livro,²⁴ ou um folheto é republicado num volume bem fininho e aí passa a ser tratado bibliograficamente como livro.²⁵

As biografias são exercícios de visão retrospectiva, e as bibliografias são exercícios de formação do cânone. São tecnologias de produção do conhecimento e, portanto, de uma imediatez que atravessa os tempos. Mas, para obter essa imediatez (e o consequente “efeito de realidade”), essas tecnologias de alta complexidade tentam se apagar ao máximo, para não estragarem aquele panorama.²⁶ As manchas tecnológicas nessa espécie de vidro transparente costumam ser removidas para notas de rodapé e apêndices das obras acadêmicas, em que os leitores podem ter contato com as fontes primárias e secundárias. Nas obras populares, esses traços da construção acadêmica desaparecem por completo ou são banidos para notas no final do livro.²⁷ No entanto, a autobiografia e as biografias de Marx têm suas histórias e metodologias próprias, e cada uma delas tem seu próprio contexto e sua própria finalidade. Marx não pode ter a mesma “vida e pensamento” e a mesma lista de “grandes obras” arroladas por ordem de importância para todos durante o tempo todo em todos os lugares, quem quer que sejam essas pessoas e onde quer que estejam. Mesmo assim, a biografia intelectual definitiva continua à espreita como uma espécie de ideal platônico ou de tipo ideal weberiano, e é a ela que os marxologistas supostamente visam.²⁸

Esse mesmo problema da teleologia e da projeção se aplica à aparência que julgamos que Marx tinha: suas primeiras imagens são do final da adolescência e até os vinte e poucos anos, mas pouca gente (a não ser os parentes mais próximos) reconheceria sem qualquer dica prévia que aquele jovem estudante de uniforme era Marx. Há um grande lapso temporal até o aparecimento nos registros históricos da primeira fotografia de verdade — tirada com quarenta e poucos anos, e com barba espessa —, mas ele só se torna instantaneamente identificável como o Marx que conhecemos (e amamos ou odiamos) quando já estava com cinquenta e tantos anos.²⁹ Aquele “ar” professoral e um tanto autoritário foi identificado com uma *persona* biográfica dez anos após a

imagem, e o rosto daquele homem com barba grisalha se converteu em Marx-como-Marx de uma forma atemporal e — como se vê no Cemitério de Highgate, em Londres — implacavelmente petrificada.

A representação fotográfica formal é icônica por si só, mas apenas quando se constrói intertextualmente o tipo certo de notoriedade — próxima, neste caso, da hagiografia e da demonologia — para acompanhar a imagem. Mesmo quando não restou ou nunca houve qualquer imagem autenticada, preenchemos nossos panteões com imagens grandiosas que “querem” que as vejamos assim.³⁰ O espaço em que se encontram — seja dentro de um edifício, como monumento ao ar livre ou na capa de um livro — nos diz de imediato que são “grandes”. O retrato na capa já nos diz que o livro é uma biografia e que, salvo raras exceções, não se trata de um zé-ninguém. Poucos biógrafos nos lembram — a não ser de passagem — as imagens de “zé-ninguém” que estão mais próximas da pessoa que escreveu obras então desconhecidas ou pouco conhecidas, ou manuscritos que, desde então, têm sido construídos como “obras” ao longo dos anos.

Esses elementos essenciais de “grandeza” — a bibliografia meticulosa, a formação do cânone sob curadoria e as imagens iconizadas — tornam-se marcos fundamentais nas biografias intelectuais que têm construído de variadas formas a “vida e pensamento” de Marx. O presente livro sugere que poderíamos fazer uma pequena pausa, examinar outra perspectiva e colocar outra pergunta: o que ele estava fazendo com os escritos que chegaram até nós, quando pensava em “contribuir para uma mudança” política e, assim, criava seu próprio “Marx”, cotidiano e não icônico?

Agradecimentos

Sou imensamente grato a diversos estudantes e colegas que, ao longo dos anos, de maneira gradual, mas muito importante, contribuíram para este livro, além de tornarem divertido escrevê-lo. Também agradeço de coração a dois diligentes revisores que deram uma enorme contribuição para sua versão final. E agradeço especialmente a George Owers, editor na Polity Press, que julgou que eu “podia ter algo a dizer”.

O capítulo 1 é uma versão revista de um artigo publicado anteriormente (“Making Marx Marx”, *Journal of Classical Sociology*, v. 17, n. 1, pp. 10-27, 2017) e utilizado aqui com autorização.

Cronologia

Data	Marx	Engels
1818	Nasce em 8 de maio, em Trier, na Prússia renana, hoje território alemão.	
1820		Nasce em 28 de novembro, em Barmen, na Bergisches Land prussiana, hoje Wuppertal, na Alemanha.
1836	Frequenta a Universidade de Bonn.	
1837		Deixa a escola para trabalhar na empresa da família.
1838	Frequenta a Universidade de Berlim.	
1841	Conclui o doutorado na Universidade de Iena.	Presta serviço militar em Berlim e assiste a preleções na universidade.
1842	Escreve artigos para o <i>Rheinische Zeitung</i> em Colônia.	
1843	Casa-se com Jenny von Westphalen; inicia estudos manuscritos (publicados	

postumamente como *Crítica da filosofia do direito de Hegel*).

1844	Muda-se para Paris, continua estudos manuscritos (postumamente publicados como <i>Manuscritos econômico-filosóficos</i>) e edita o <i>Deutsch-Französische Jarbücher</i> com Arnold Ruge, incluindo dois artigos próprios e dois de Engels.	Escreve <i>A situação da classe trabalhadora na Inglaterra</i> ; visita Marx em Paris com “Esboço de uma crítica da economia política”.
1845	Publica <i>A sagrada família</i> em coautoria com Engels, muda-se para Bruxelas e continua a rascunhar manuscritos com Engels (publicados postumamente em forma de livro sob o título <i>A ideologia alemã</i>).	Vai a Manchester com Marx.
1847	Publica <i>Miséria da filosofia</i> e “Discurso sobre o livre-comércio”.	Rascunha textos para a Liga Comunista.
1848	Publica (anonimamente) “Manifesto do Partido Comunista”; volta a Paris a convite do governo revolucionário e então se muda para Colônia.	Trabalha com Marx no “Manifesto” e no <i>Neue Rheinische Zeitung</i> .
1849	Emigra para Londres.	
1850	Publica a <i>Politisch-Ökonomische Revue</i> .	Ingressa na empresa da família em Manchester.
1851	Escreve <i>O 18 de brumário de Luís Bonaparte</i> , publicado em 1852; começa a escrever para enciclopédias e jornais americanos e de outros países.	Auxilia Marx no jornalismo e em obras de referência.

1857	Retorna ao substancial trabalho na “Crítica da economia política” (publicada postumamente como <i>Grundrisse</i>).	
1859	Publica o “fascículo” <i>Contribuição à crítica da economia política</i> .	Publica resenha do livro de Marx.
1864	Começa a trabalhar com a AIT.	
1867	Publica o primeiro volume de <i>O capital</i> .	Publica resenhas do livro de Marx.
1869		Deixa o emprego e se muda para Londres.
1871	Publica “A guerra civil na França”.	
1872	Revisa o primeiro volume de <i>O capital</i> para publicação na França.	
1875	Escreve “Glosas marginais” (publicadas postumamente como <i>Crítica do programa de Gotha</i>).	
1883	Morre em 14 de março em Kentish Town, Londres.	Profere o “Discurso junto ao túmulo”.
1895		Morre em 5 de agosto, em Primrose Hill, Londres.

Abreviaturas

AIT — Associação Internacional dos Trabalhadores, 1864-76.

CW — Karl Marx e Frederick Engels, *Collected Works*. Londres: Lawrence & Wishart, 1975-2004. 50 v.

EPW — Karl Marx, *Early Political Writings*. Org. e trad. de Joseph O'Malley, com Richard A. Davis. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

LPW — Karl Marx, *Later Political Writings*. Org. e trad. de Terrell Carver. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Notas

Introdução: um outro Marx

1. Ver a biografia datada, porém clássica, de B. Nicolaevsky e O. Maenchen-Helfen, *Karl Marx: Man and Fighter*; essa tradução para o inglês foi a primeira edição da obra, visto que o original alemão de 1933 não pôde ser publicado durante o regime nazista anticomunista.
2. K. Marx e F. Engels, *Manifesto of the Communist Party*, LPW, p. 1; CW, v. 6, p. 482.
3. Para uma biografia deliberadamente “humanizadora”, ver F. Wheen, *Karl Marx*.
4. K. Marx, “Theses on Feuerbach”, EPW, p. 116; CW, v. 5, p. 5; grifo do original.
5. Como em J. Sperber, *Karl Marx: A Nineteenth-Century Life*.
6. Marx comentou num posfácio (1872) a *O capital* que não estava “escrevendo receitas [...] para as lojas de comida do futuro”. CW, v. 35, pp. 17.
7. Para uma abordagem analítica da questão Marx/Engels, ver T. Carver, *Marx and Engels: The Intellectual Relationship*; para outra versão, ver S. H. Rigby, *Engels and the Formation of Marxism: History, Dialectics and Revolution*.
8. Para o pano de fundo e uma discussão, ver T. Carver, *Engels: A Very Short Introduction*, cap. 5. A concepção de “materialismo” de Engels fundia — como continuam a fazer muitas exegeses e teorizações — a física da matéria em movimento (como forças independentes da ação humana) e a atividade social como atividade “econômica” (envolvendo coisas e forças materiais, mas surgindo claramente apenas de ações humanas); o “idealismo” no sentido filosófico é a concepção de que a realidade e o conhecimento da realidade dependem da mente ou são de alguma maneira imateriais.
9. K. Marx, “Preface”, LPW, p. 161; CW, v. 29, p. 264.
10. Para um exemplo recente desse gênero, ver J. P. Holt, *The Social Thought of Karl Marx*.
11. Para mais detalhes, ver a lista de abreviaturas na p. 296.
12. Ver o Marx-Engels Archive: <www.marxists.org/archive/marx/index.htm>.

1. Transformando Marx em “Marx”

- 1.. Este capítulo reproduz o texto de meu artigo “Making Marx Marx”, de 2017.
2. D. McLellan, *Karl Marx: His Life and Thought*; T. Carver, *Friedrich Engels: His Life and Thought*.
3. Conforme foi tratado na Introdução.
4. Esta seção também se baseia em materiais publicados em T. Carver, “McLellan’s Marx: Interpreting Thought, Changing Life”, pp. 32-45.
5. Para uma breve biografia intelectual bem recente, com imagens ilustrativas, ver P. Thomas, *Karl Marx*.
6. Para um vívido quadro da política local em Trier, ver J. Sperber, *Karl Marx*, cap. 1.
7. Ver capítulo 4, “Democracia e comunismo/socialismo”.
8. Ver capítulo 5, “Capitalismo e revolução”.
9. CW, v. 4, pp. 5-211; note-se que CW, v. 4, arrola essa obra como de autoria de “Karl Marx and Frederick Engels”, ao passo que, na página de rosto do volume original, o nome de Engels consta em primeiro lugar.
10. Uma arrojada incursão na “questão social”: ver capítulo 2, “Luta de classes e conciliação de classes”.
11. Ver capítulo 4, “Democracia e comunismo/socialismo”.
12. CW, v. 6, pp. 72-4.
13. *The Poverty of Philosophy*, in CW, v. 6, pp. 105-212.
14. Ver a esclarecedora discussão da relação intelectual entre o jovem Marx e os socialistas utópicos em D. Leopold, *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics and Human Flourishing*, cap. 5.
15. CW, v. 6, p. 73; grifo do original.
16. CW, v. 6, pp. 73-4; ver, em W. C. Roberts, *Marx’s Inferno: The Political Theory of Capital*, pp. 35-50, o argumento de que Proudhon e o proudhonismo eram os principais objetos de exame crítico e ataque de Marx, inclusive no trabalho político posterior na AIT e na obra crítica sobre economia política em *O capital* (a despeito das aparências); ver também os detalhados estudos contextuais em P. Thomas, *Karl Marx and the Anarchists*, pp. 175-248; e A. Gilbert, *Marx’s Politics: Communists and Citizens*, pp. 82-94.
17. O precursor da economia moderna: ver capítulo 2, “Luta de classes e conciliação de classes”.
18. LPW, pp. 158-62; CW, v. 29, pp. 261-5.
19. CW, v. 16, pp. 465-77.
20. Em oposição à nota biográfica anterior, de 1847, tratada acima.
21. Ver a discussão em W. C. Roberts, *Marx’s Inferno*, pp. 41-2.
22. Ver capítulo 6, “Exploração e alienação”.
23. Mas ver meu amplo uso desses materiais no capítulo 2, “Luta de classes e conciliação de classes”.
24. EPW, pp. 57-70; CW, v. 3, pp. 175-87.
25. EPW, pp. 28-56; CW, v. 3, pp. 146-74.
26. EPW, pp. 71-96; CW, v. 3, pp. 229-346, em que é desenvolvida a “teoria da alienação”, agora famosa.
27. EPW, pp. 119-81; CW, v. 5, pp. 19-539; sendo publicado apenas nos anos 1920 e 1930. Para um estudo histórico e analítico em dois volumes desse “livro” inventado, ver T. Carver e D. Blank, *A Political*

- History of the Editions of Marx and Engels's "German Ideology Manuscripts"*; e T. Carver e D. Blank, *Marx and Engels's "German Ideology" Manuscripts: Presentation and Analysis of the "Feuerbach Chapter"*.
28. Ver J. Rojahn, "The Emergence of a Theory: The Importance of Marx's Notebooks Exemplified in Those from 1844", pp. 29-46.
29. LPW, pp. 1-30; CW, v. 6, pp. 477-519; e T. Carver e J. Farr (Orgs.), *The Cambridge Companion to The Communist Manifesto*. Esse texto é tratado adiante como peça central para Marx "se transformar em Marx" nos anos 1870.
30. CW, v. 6, pp. 450-65.
31. Mas aqui tratado no contexto do ativismo de Marx no capítulo 4, "Democracia e comunismo/socialismo".
32. LPW, p. 162; CW, v. 29, pp. 264-5.
33. K. Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. Ver M. Musto (Org.), *Karl Marx's Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy after 150 Years*.
34. K. Marx, *Grundrisse*, pp. 81-111.
35. Minha tradução provavelmente dá essa impressão, mas, na época, a intenção não era essa; ver K. Marx, *Texts on Method*, pp. 46-87, e comentários detalhados às pp. 88-158.
36. LPW, p. 162; CW, v. 29, p. 265.
37. Essa seção se baseia em materiais publicados em T. Carver, "The *Manifesto* in Marx's and Engels's Lifetimes", pp. 68-72.
38. "The Civil War in France", LPW, pp. 163-207; CW, v. 22, pp. 307-55; o texto era um discurso aos proletários do mundo, feito em nome do Conselho Geral da AIT; para uma apresentação detalhada do renome de Marx, ver G. Stedman Jones, *Karl Marx: Greatness and Illusion*, pp. 507-9.
39. Não que eles não tivessem divergências políticas; ver H. Draper, *The Adventures of the Communist Manifesto*, pp. 36-8.
40. Ibid., pp. 48-52.
41. CW, v. 23, pp. 174-5.
42. H. Draper, *Adventures*, pp. 48-9.
43. CW, v. 35, pp. 7-761.
44. CW, v. 46, p. 356; CW, v. 49, p. 7.
45. A segunda (1872) e a terceira (1883) edições alemãs de *O capital* pouco acrescentaram em termos de conteúdo ou de apresentação, em comparação ao enorme afinco que Marx dedicou à versão francesa.
46. Para uma discussão dessa ideia, ver T. Carver, *Engels: A Very Short Introduction*, cap. 5.
47. CW, v. 24, pp. 463-81.
48. CW, v. 25, pp. 5-309.
49. CW, v. 24, pp. 281-325.
50. CW, v. 26, pp. 129-276.
51. CW, v. 26, pp. 353-98.

52. F. Mehring (Org.), “Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle”.

2. Luta de classes e conciliação de classes

1. Ver as discussões históricas e conceituais em W. Atkinson, *Class*, pp. 4-9.
2. Os cartórios eleitorais costumam ser dos poucos lugares onde as pessoas não são identificadas e classificadas por gênero (como H ou M).
3. Ver “What Are the Panama Papers?”. Disponível em: <www.theguardian.com/news/2016/apr/03/what-you-need-to-know-about-the-panama-papers>.
4. K. Pickett e R. G. Wilkinson, *The Spirit Level*.
5. Para uma discussão dessas questões, ver M. B. Steger e R. K. Roy, *Neoliberalism: A Very Short Introduction*; as Palestras Gifford de G. A. Cohen, publicadas no volume *If You’re an Egalitarian, How Come You’re so Rich?*, apresentam os principais pontos de debate.
6. Para uma visão geral e uma discussão, ver W. Doyle, *The French Revolution: A Very Short Introduction*.
7. Ver <<http://occupywallst.org/forum/first-official-release-from-occupy-wall-street/>>.
8. Para uma listagem on-line que arrola quase mil cidades em mais de oitenta países, inclusive mais de seiscentas nos Estados Unidos, ver <en.wikipedia.org/wiki/List_of_Occupy_movement_protest_locations>.
9. Para um breve estudo analítico, ver M. Kohn, *The Death and Life of the Urban Commonwealth*, cap. 7.
10. Ver capítulo 4, “Democracia e comunismo/socialismo”.
11. E a conselho de seus aliados: o jornal teve suas atividades encerradas após uma reclamação do czar Nicolau I da Rússia, notoriamente absolutista e reacionário; G. Stedman Jones, *Karl Marx: Greatness and Illusion*, p. 120; o número de leitores podia ser reduzido, mas alguns deles tinham visível “alcance” internacional.
12. H. Lubasz, “Marx’s Initial Problematic: The Problem of Poverty”, pp. 24-42; boa parte da discussão a seguir se baseia nesse artigo.
13. CW, v. 1, p. 234; grifo do original.
14. Ibid., pp. 224-63.
15. Ibid., pp. 230-1; grifo do original; tradução levemente modificada.
16. Ibid., pp. 312-3.
17. Ibid., p. 333.
18. Ibid., pp. 332-58.
19. Ibid., p. 342.
20. Ibid., p. 337; grifo do original.
21. Ibid., p. 347.

22. Índice de Liberdade Econômica 2017; ver <www.heritage.org/index/pdf/2017/book/index_2017.pdf>.
23. Ver capítulo 4, “Democracia e comunismo/socialismo”.
24. A “Declaração dos direitos da mulher e da cidadã” teve vida efêmera na França revolucionária; sua autora, Olympe de Gouges (1748-93), foi guilhotinada durante o Terror.
25. Constituição dos Estados Unidos da América, Décima Quarta Emenda.
26. D. Leopold, *Young Karl Marx*, p. 20, n. 8.
27. CW, v. 1, p. 262.
28. Ibid., p. 349; grifo do original; tradução levemente modificada.
29. LPW, pp. 158-9; cf. CW, v. 29, pp. 261-2, que, evidentemente, é um tanto mais livre; ver também capítulo 1, “Transformando Marx em ‘Marx’”.
30. Engels a Richard Fisher, 15 abr. 1895, em CW, v. 50, p. 497.
31. Marcos 14,7; Mateus 26,11; João 12,8.
32. Como foi observado no capítulo 1, “Transformando Marx em ‘Marx’”.
33. O próprio Marx usava esses termos de maneira variada, mas apenas raramente empregava “teoria” [*theorie*]; LPW, p. 1; CW, v. 6, p. 482.
34. Ver J. Martin, *Politics and Rhetoric: A Critical Introduction*.
35. Para uma discussão, ver J. Martin, “The Rhetoric of the Manifesto”, pp. 50-66.
36. Como vimos no capítulo 1, “Transformando Marx em ‘Marx’”.
37. Ver capítulo 5, “Capitalismo e revolução”.
38. Ver capítulo 1, “Transformando Marx em ‘Marx’”; é claro que uma revisão teria de ser publicada de forma clandestina.
39. Para uma apresentação histórica e documental, ver M. Musto (Org.), *Workers Unite! The International 150 Years Later*.
40. Marx a Joseph Weydemeyer, 5 mar. 1852, em CW, v. 39, p. 62; ver também capítulo 4, “Democracia e comunismo/socialismo”.
41. Como vimos no capítulo 1, “Transformando Marx em ‘Marx’”.
42. CW, v. 6, p. 482.
43. Ibid., p. 482.
44. Em minha retradução do *Manifesto*, substituí as expressões em alemão e francês por “classes mercantis” e “classes trabalhadoras” (mais compatíveis com o uso corrente nos anos 1990), mas o consultor editorial estipulou que a versão publicada manteria as locuções “tradicionais” (de 1888) “*Bourgeoisie*” e “*Proletariat*”, não muito vernaculares no inglês; LPW, pp. 1-30, e *passim*.
45. CW, v. 37, pp. 870-1.
46. Para uma discussão do papel do trabalho e da força de trabalho como marcadores conceituais para a luta de classes na teorização de Marx sobre o “modo de produção capitalista”, ver capítulo 5, “Capitalismo e revolução”, e capítulo 6, “Exploração e alienação”.
47. Para uma brevíssima visão geral que segue esse esboço, ver W. Atkinson, *Class*, pp. 19-24.

48. J. P. Holt, *Social Thought of Karl Marx*, apresenta essa visão no capítulo 4 (“Class”), pp. 89-119.
49. LPW, p. 1; CW, v. 6, p. 481.
50. A associação do “espectro” a conceitos de “haunting” (como na tradução inglesa de 1888) e “hauntology” (como no ensaio de Jacques Derrida [“hantise”, em francês]) é uma séria distorção do argumento de Marx, visto que *haunting* (assombração) implica um retorno dos mortos como espectro fantasmagórico, enquanto o objetivo retórico do *Manifesto* é contrapor à realidade viva do comunismo uma aparição falsa e assustadora; o sentido do texto não tem nada a ver com a morte, e a força retórica se dissipa se o comunismo está morto e simplesmente nos “assombra”; ver J. Derrida, *Specters of Marx*, e T. Carver, *The Postmodern Marx*, cap. 1, para uma discussão.
51. Semioticamente, usava-se o vermelho para indicar as forças antimonarquistas e, portanto, democratizantes da Revolução Francesa, em especial aquelas mais contrárias à conciliação com princípios hereditários e absolutistas, já que estes se opunham à sua defesa da soberania popular e do igualitarismo constitucional.
52. Para uma visão política e filosófica geral e uma discussão crítica, ver D. Losurdo, *Class Struggle*.
53. Leszek Kołakowski, em *Main Currents of Marxism*, associa sistematicamente o comunismo e a repressão autoritária da União Soviética a “falhas” no pensamento de Marx, e é um monumento em seu gênero.
54. O sensacionalismo de R. Payne em *Marx: A Biography* segue essa linha; ver capítulo 4, “Democracia e comunismo/socialismo”.
55. Ver E. H. Carr, *Karl Marx: A Study in Fanaticism*.
56. Para uma apresentação muito vívida e detalhada das ligações e atividades políticas do casal Marx nesse período pré-revolucionário, ver M. Gabriel, *Love and Capital: Karl and Jenny Marx and the Birth of a Revolution*, pp. 51-120, em especial quando Jenny conta que Marx comprou armas de fogo.
57. G. Steadman Jones, *Karl Marx: Greatness and Illusion*, pp. 239-40.
58. CW, v. 4, p. 677.
59. CW, v. 38, p. 18.
60. Engels a Marx, 22 fev.-7 mar. 1845, CW, v. 38, pp. 22-3.
61. CW, v. 38, p. 24.
62. Ibid., p. 22.
63. G. Steadman Jones, *Karl Marx: Greatness and Illusion*, pp. 237-44.
64. Marx a Proudhon, 5 maio 1846, CW, v. 38, p. 39.
65. Como vimos no capítulo 1, “Transformando Marx em ‘Marx’”; CW, v. 38, pp. 39-40.
66. LPW, pp. 8-12; CW, v. 6, p. 496, usa o termo “inevitable” [“inevitável”], filosoficamente tendencioso, para *unvermeidlich*.
67. CW, v. 38, p. 25, 573 n. 37.
68. Para uma minuciosa apresentação da relação de Marx com os utopistas, socialistas ou não, ver D. Leopold, *Young Karl Marx*, cap. 5; ver também capítulo 4, “Democracia e comunismo/socialismo”.
69. Engels a Marx, 17 mar. 1845, CW, v. 38, p. 26.

70. Marx a Engels, 7 jan. 1858, *CW*, v. 40, p. 244.
71. *CW*, v. 40, pp. 609-10, n. 245.
72. Marx a Engels, 24 nov. 1857, *CW*, v. 40, p. 210.
73. Marx a Weydemeyer, 1 fev. 1859, *CW*, v. 40, p. 375.
74. M. Musto, *Workers Unite!*, pp. 1-6.
75. Como vimos no capítulo 1, “Transformando Marx em ‘Marx’”.
76. *CW*, v. 20, pp. 5-13.
77. M. Musto, *Workers Unite!*, pp. 77; *CW*, v. 20, pp. 10-1.
78. M. Musto, *Workers Unite!*, pp. 77-8; *CW*, v. 20, pp. 10-2.
79. Ver a discussão detalhada em D. Leopold, “Marx, Engels and Other Socialisms”, pp. 32-49.
80. M. Musto, *Workers Unite!*, p. 78; *CW*, v. 20, pp. 11-2.
81. M. Musto, *Workers Unite!*, p. 78; *CW*, v. 20, pp. 11-2.
82. M. Musto, *Workers Unite!*, pp. 78-9; *CW*, v. 20, pp. 11-3.
83. M. Musto, *Workers Unite!*, p. 79; *LPW*, p. 30, “*Proletarians of all countries unite!*” [1. ed. 1848 em tradução; também *CW*, v. 20, p. 13]; *CW*, v. 6, p. 519, “**WORKING MEN OF ALL COUNTRIES UNITE!**” [ed. ing. de 1888].
84. Ver capítulo 4, “Democracia e comunismo/socialismo”, para uma discussão da análise de Marx sobre o constitucionalismo democrático como intrinsecamente frágil.

3. História e progresso

1. G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, representa o auge dessa presunção.
2. *EPW*, p. 118; *CW*, v. 5, p. 5; Tese 11 em K. Marx, “Theses on Feuerbach”: “Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de diferentes maneiras; a questão é transformá-lo” (grifo do original).
3. *CW*, v. 16, p. 469; as circunstâncias são apresentadas em T. Carver, *Engels*, cap. 5; às vezes, a “teoria” também é designada como “materialismo histórico”.
4. *CW*, v. 16, p. 469.
5. *LPW*, p. 159; *CW*, v. 29, p. 262 (“princípio condutor”).
6. *CW*, v. 16, p. 469.
7. E muito mais do que “economia” ou “comunismo”.
8. Como tratado no capítulo 4, “Democracia e comunismo/socialismo”.
9. Em especial o prefácio de 1859 a *Contribuição à crítica da economia política*; *LPW*, pp. 158-62; *CW*, v. 29, pp. 261-5.
10. *CW*, v. 16, pp. 465-77.
11. Para um estudo histórico, ver J. D. White, *The Intellectual Origins of Dialectical Materialism*.

12. Eram as seguintes leis: transformação da qualidade em quantidade, unidade dos contrários e negação da negação; todas seriam constitutivas de um materialismo universal da matéria em movimento; para uma discussão, ver T. Carver, *Engels*, caps. 5-6.
13. Para sinais de um contínuo reflorescimento intelectual, ver B. Ollman, *Dance of the Dialectic: Steps in Marx's Method*; para um contínuo reflorescimento político, ver J. B. Foster, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*.
14. Ver capítulo 1, "Transformando Marx em 'Marx'".
15. LPW, p. 159; CW, v. 29, p. 262.
16. Implicando atividades que não são meramente "ideias", como supunham ou alegavam os idealistas, em vez de materialismos da matéria em movimento, com o foco no objeto, igualmente criticados por Marx em suas "Theses on Feuerbach"; EPW, p. 116; CW, v. 5, p. 3.
17. Aqui as generalizações de Marx não são designadas como *theorie*.
18. Para diversas linhas de análise e crítica, ver T. Carver e P. Thomas (Orgs.), *Rational Choice Marxism*.
19. Expressão corrente que não aparece em Hegel, nem em Marx ou Engels; ver a discussão em T. Carver, *Marx's Social Theory*, p. 46.
20. J. Elster, *Making Sense of Marx*, verso da página de título.
21. Ibid.
22. G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History*, pp. 134, 152.
23. Para menção e discussão desses termos e dessas asserções, ver J. P. Holt, *Social Thought of Karl Marx*, cap. 5 ("Historical Materialism"), pp. 121-52.
24. G. A. Cohen, *History, Labour, and Freedom: Themes from Marx*, p. 132.
25. Thomas S. Kuhn, em *A estrutura das revoluções científicas*, empreendeu uma profunda crítica às filosofias da ciência anteriores e, na verdade, à existência de uma "filosofia" da ciência.
26. Para uma visão geral breve, mas muito útil, ver C. Belsey, *Poststructuralism: A Very Short Introduction*; ver T. Carver, *Postmodern Marx*, para uma leitura que adota a abordagem.
27. Como foi tratado no capítulo 1, "Transformando Marx em 'Marx'".
28. CW, v. 7, pp. 3-7; o panfleto "Reivindicações", extraído do *Manifesto comunista* (e assinado por Marx, Engels e quatro associados), foi impresso em Paris e circulou por todos os Estados germânicos durante 1848.
29. Sobre a exclusão de materiais "teóricos demais" da polêmica *ad hominem* de 1845-6, ver T. Carver e D. Blank, *Marx and Engels's "German Ideology" Manuscripts*, pp. 3-4, 29-31.
30. Ver capítulo 1, "Transformando Marx em 'Marx'".
31. CW, v. 4, pp. 295-583; reeditado posteriormente, em 1892, acrescentando-se ao título "em 1844", pois o conteúdo já se tornara histórico.
32. Para uma visão geral do "cotidiano", ver P. Sztompka, "The Focus on Everyday Life: A New Turn in Sociology", pp. 1-15.
33. O que *não* significa que essas concepções tenham desaparecido, visto o ressurgimento de movimentos e experiências anti-industriais, ecológicas e indígenas (ou com inspiração indígena)

- resultantes de preocupações com a poluição e a mudança climática; para uma discussão textual e contextual de um aparente vínculo, comumente citado, entre a sociedade comunista concebida por Marx e o amadorismo de pequena escala na produção, ver T. Carver, *Postmodern Marx*, cap. 5, em que uma atenção cerrada aos materiais manuscritos que resolve o paradoxo.
34. CW, v. 23, pp. 174-5: ver capítulo 1, “Transformando Marx em ‘Marx’”.
35. Ver *Manifesto*, seção IV; LPW, pp. 1, 20-9; CW, v. 6, pp. 482, 507-17: ver capítulo 2, “Luta de classes e conciliação de classes”.
36. Para uma breve e instrutiva apresentação da globalização, ver M. B. Steger, *Globalization: A Very Short Introduction*.
37. LPW, p. 6; CW, v. 6, p. 489; para uma inédita visualização do texto, ver o excelente “Communist Manifestoon”, disponível em <www.youtube.com/watch?v=NbTIJ9_bLP4>.
38. S. P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*.
39. LPW, p. 18; CW, v. 6, p. 503; em interpretações correntes do “pensamento” de Marx (e dos marxismos), essa frase simples adquire o estatuto de elemento central de uma “teoria da ideologia” (a despeito do fato de que não se menciona “ideologia” no *Manifesto*).
40. A exposição de 2010 do Museu Britânico, bem como o livro *A History of the World in 100 Objects*, reflete esse tipo de visão, embora o foco da coleção não se concentre de forma alguma em objetos “cotidianos” no sentido de serem produzidos por e para vidas “cotidianas”. Essa abordagem da transformação histórica em termos de artefatos é vividamente ilustrada no capítulo VII, “O processo de trabalho e o processo de valorização”, e no famosíssimo capítulo XV, “Maquinaria e grande indústria”, da obra-prima *O capital*, v. 1. CW, v. 35, pp. 187-208, 374-508.
41. Aqui há ligações com a história das mulheres e os estudos das mulheres (embora não apontadas explicitamente por Marx e Engels). É possível adotar esse foco na vida “cotidiana” e no “homem (e mulher) comum” de maneira totalmente independente daquilo que se costuma considerar tipicamente “marxista”.
42. Como dito acima, essa atribuição de “determinismo” a Marx se baseia, em certa medida, na tradução para o inglês de um verbo alemão bastante fraco; cf. LPW, p. 160 (“especifica”) versus CW, v. 29, p. 263 (“determina”).
43. O *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, de Rousseau, publicado em 1755, é um precursor marcante e provável influência.
44. LPW, p. 2; CW, v. 6, p. 482.
45. Para uma apresentação dessa concepção, ver E. Laclau e C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*.
46. LPW, p. 11; CW, v. 6, p. 495.
47. Para uma introdução ao debate sobre “Marx e a natureza humana”, ver S. Sayers, *Marxism and Human Nature*.
48. CW, v. 3, pp. 418-43.

49. Ver T. Carver, *Texts on Method*, p. 12.
50. LPW, p. 2; CW, v. 6, p. 485.
51. Inicialmente publicado em inglês como excerto da coleção manuscrita dos *Grundrisse* no original alemão, então ainda não traduzido: K. Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*.
52. Para uma introdução à historiografia marxista, ver L. Patriquin (Org.), *The Ellen Meiksins Wood Reader*; J. P. Holt trata a “teoria” dessa maneira em *Karl Marx*, cap. 5, “Historical Materialism”.
53. E não as intervenções da “plebe” na “alta” política.
54. Como registrou o “capitão Prescott” em suas histórias das conquistas espanholas do México e do Peru; William H. Prescott, *The History of the Conquest of Mexico* e *A History of the Conquest of Peru*.
55. LPW, pp. 31-127; CW, v. 11, pp. 99-197.
56. Variadamente reunidos em CW, v. 19-21.
57. Ver a discussão das “Notas sobre Adolph Wagner” de Marx, suas últimas notas manuscritas, em T. Carver, *Texts on Method*, pp. 161-78.
58. As incursões posteriores de Engels no darwinismo representam um movimento semelhante, mas Marx reagiu com a mesma reserva, apesar das tentativas de Engels e de comentadores posteriores de apontar um tácito endosso.
59. LPW, p. 160; CW, v. 29, p. 263.
60. Para uma análise detalhada, ver T. Carver, *Marx’s Social Theory*; para uma abordagem oposta, ver G. A. Cohen, *Karl Marx’s Theory of History*, *passim*.
61. CW, v. 35, 190n.
62. CW, v. 10, pp. 397-482.
63. Que é o que o filósofo G. W. F. Hegel se propôs a fazer.
64. Para uma pesquisa e crítica rigorosa e conscienciosa seguindo nessa linha, ver D. Bell, *Reordering the World: Essays on Liberalism and Empire*.
65. Mas, dados os determinismos implícitos e explícitos que Engels atribuiu a Marx (de 1859 em diante), surge então nos textos de Marx uma série de “elementos de risco”, que vão desde menções (bastante raras) às ciências físicas e biológicas a hegelianismos (negação da negação) e a problemas de tradução no inglês, citados acima.
66. LPW, p. 6; CW, v. 8, p. 489; tradução levemente modificada, substituindo “burguês/burguesia” por “comercial”; note-se que essas passagens marcam os primeiros envolvimento jornalísticos de Marx com fenômenos econômicos similares, passando de feudais a modernos: ver capítulo 2, “Luta de classes e conciliação de classes”.
67. Ver K. Saito, *Karl Marx and Ecosocialism: Capital, Nature and the Unfinished Critique of Political Economy*.
68. Ver <visibleearth.nasa.gov/view.php?id=57723>.

4. Democracia e comunismo/socialismo

1. *Política*, 1275a22.
2. Para uma breve discussão analítica e histórica da democracia, ver J. Hoffman e P. Graham, *Introduction to Political Theory*, cap. 5.
3. Constituição dos Estados Unidos da América, “Preâmbulo”.
4. Ver os vários materiais publicados on-line sobre a democracia relacionados com “auditoria”, “déficit” e “índice”, que rastreiam as características que abrangem a democracia, reúnem dados e fornecem resultados avaliativos ordenados em níveis.
5. Marx a Weydemeyer, 5 mar. 1852, *CW*, v. 62, p. 65; ver também capítulo 1, “Transformando Marx em ‘Marx’”.
6. Ver capítulo 2, “Luta de classes e conciliação de classes”.
7. J. Sperber, *Karl Marx*, cap. 1: ver capítulo 2, “Luta de classes e conciliação de classes”.
8. *LPW*, p. 158; *CW*, v. 29, p. 261.
9. J. Sperber, *Karl Marx*, cap. 2.
10. *LPW*, p. 161; *CW*, v. 29, p. 264: ver capítulo 3, “História e progresso”.
11. Para detalhes biográficos, ver T. Carver, *Friedrich Engels: His Life and Thought*, caps. 1-2.
12. *LPW*, pp. 158-9; *CW*, v. 29, pp. 261-2: ver capítulo 2, “Luta de classes e conciliação de classes”.
13. G. Stedman Jones, *Karl Marx: Greatness and Illusion*, pp. 104-15.
14. T. Carver, *Friedrich Engels*, cap. 4.
15. Ressaltado, embora rapidamente, em G. Stedman Jones, *Karl Marx: Greatness and Illusion*, pp. 135-44.
16. T. Carver, *Engels*, cap. 4.
17. Para a análise contextual mais exaustiva desses escritos, ver D. Leopold, *Young Karl Marx*.
18. *EPW* (excertos), pp. 1-27; *CW*, v. 3, pp. 3-129.
19. *EPW*, pp. 57-70; *CW*, v. 3, pp. 175-87.
20. G. Stedman Jones, *Karl Marx: Greatness and Illusion*, pp. 135-50: ver capítulo 2, “Luta de classes e conciliação de classes”.
21. *EPW*, p. 70; *CW*, v. 3, p. 187; grifo do original.
22. *CW*, v. 3, pp. 133-45.
23. *Ibid.*, p. 133.
24. *Ibid.*, pp. 137-41.
25. *Ibid.*, p. 142.
26. Ver S. E. Bronner, *Critical Theory: A Very Short Introduction*.
27. Isto é, em termos simplificados, entre monarquias baseadas em ordens sociais medievais ou “estamentos do reino”, mais do que no individualismo, em instituições representativas, em direitos de propriedade passíveis de compra e venda e outras instituições revolucionárias francesas.
28. *CW*, v. 3, pp. 143-4; grifo do original.
29. *Ibid.*, pp. 142-4.
30. *Ibid.*, p. 143; grifo do original.

31. Engels esteve envolvido como jornalista nesse cenário acadêmico politizado durante seu serviço militar em Berlim; ver T. Carver, *Friedrich Engels*, cap. 3.
32. EPW, p. 58; CW, v. 3, p. 176; grifo do original.
33. EPW, p. 60; CW, v. 3, p. 178; grifo do original.
34. EPW, p. 61; CW, v. 3, pp. 179-81; grifo do original.
35. EPW, pp. 66, 68; CW, v. 3, pp. 183, 185; grifo do original.
36. EPW, p. 69; CW, v. 3, pp. 186-7; grifo do original.
37. EPW, pp. 69-70; CW, v. 3, p. 187.
38. M. Gabriel, *Love and Capital*, pp. 93-113, que trata dessas atividades políticas de maneira razoavelmente detalhada.
39. CW, v. 29, p. 264; CW, v. 6, pp. 450-65.
40. CW, v. 6, pp. 282-90; também publicado no *Northern Star* de Manchester.
41. CW, v. 6, p. 282.
42. Ibid., pp. 283-5.
43. Ibid., pp. 279-81.
44. Ibid., p. 280.
45. Ibid., p. 281.
46. Ibid., p. 695, n. 246.
47. Ibid., p. 463.
48. Ibid., p. 462. A crítica ao Nafta (Tratado Norte-Americano de Livre Comércio) nos Estados Unidos segue esse argumento, assim como críticas similares a associações semelhantes de outros locais (por exemplo, a visão dos eurocéticos britânicos sobre a União Europeia).
49. Ibid., p. 452.
50. Ibid., p. 453; vários estudos críticos seguem esse argumento, como Eric Schlosser, *Fast Food Nation: The Dark Side of the All-American Meal*, e Barbara Ehrenreich, *Nickel and Dimed: On Getting By in America*, também presente na literatura como comentário crítico às condições de trabalho “high tech” no livro de D. Eggers, *The Circle*; ver também comentários na imprensa sobre a “economia GIG” (“economia dos bicos”).
51. CW, v. 6, p. 463.
52. Ibid., p. 464.
53. Ibid., p. 464. Aqui o sarcasmo de Marx tem um interessante teor pós-colonial: “Talvez os senhores acreditem que a produção de café e de açúcar é o destino natural das Índias Ocidentais”; “Dois séculos atrás, a natureza, que não se interessa pelo comércio, não havia plantado por lá nem canaviais nem cafezais”.
54. Ibid., p. 464. A globalização se tornou quase sinônimo de “exportação de empregos” do Ocidente “global” para o Oriente, do Norte para o Sul; ver T. Boswell e D. Stevis, *Globalization and Labor: Democratizing Global Governance*.

55. CW, v. 6, p. 464; como mostram matérias na imprensa sobre indústrias digitais e financeiras “*high tech*”, em especial as “bolhas” de valorização de empresas nesses setores.
56. Ibid., pp. 464-5; ver as discussões em L. Panitch e S. Gindin, *The Making of Global Capitalism: The Political Economy of American Empire*.
57. CW, v. 6, p. 465.
58. LPW, pp. 19-20; CW, v. 6, pp. 504-6.
59. LPW, pp. 163-207; CW, v. 22, pp. 307-59.
60. M. Musto, *Workers Unite!*, pp. 30-6.
61. G. Stedman Jones, *Karl Marx: Greatness and Illusion*, pp. 507-9.
62. LPW, pp. 185-7; CW, v. 22, pp. 330-3.
63. Como a *Crítica do programa de Gotha*; este foi um documento unificador do movimento socialista formulado em 1875, sobre o qual Marx fez “glosas marginais”, mais tarde (1891) publicadas por Engels como parte de um projeto para alinhar o partido socialista alemão, agora unificado, com um programa “marxista”; LPW, pp. 208-26; CW, v. 24, pp. 75-99; ver a detalhadíssima discussão contextual sobre “The Career of a Slogan” [A carreira de um slogan] em R. N. Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels*, pp. 284-336.
64. LPW, p. 20; CW, v. 6, pp. 505-6.
65. Ver capítulo 5, “Capitalismo e revolução”, e capítulo 6, “Exploração e alienação”.
66. LPW, pp. 93-111; CW, v. 11, pp. 164-80.
67. Ver a discussão em T. Carver, “Marx’s *Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*: Democracy, Dictatorship, and the Politics of Class Struggle”, pp. 103-28.

5. Capitalismo e revolução

1. E tampouco o comunismo desapareceu totalmente da paisagem; ver J. Dean, *The Communist Horizon*.
2. Ver capítulo 1, “Transformando Marx em ‘Marx’”.
3. A. Lopes e G. Roth, *Men’s Feminism: August Bebel and the German Socialist Movement*, pp. 99, 107, n. 45.
4. Para uma visão geral, ver M. Edwards (Org.), *Oxford Handbook of Civil Society*.
5. Como vimos no capítulo 2, “Luta de classes e conciliação de classes”.
6. LPW, pp. 158-9; CW, v. 29, pp. 261-2.
7. Ver capítulo 4, “Democracia e comunismo/socialismo”.
8. Para um “guia de leitura”, ver D. Rose, *Hegel’s Philosophy of Right*; Marx também estava lendo notadamente obras clássicas do pensamento republicano, como Maquiavel e Rousseau, e estudos históricos sobre os Estados Unidos, a Polônia, a Suécia, Veneza e assim por diante; D. Leopold, *Young Karl Marx*, pp. 32-3, *passim*.
9. Ver capítulo 2, “Luta de classes e conciliação de classes”.
10. *Política*, 1258a19-1258b8.

11. Ver capítulo 3, “História e progresso”.
12. Ver *The Wealth of Nations*, pp. 150-7.
13. Para uma discussão pormenorizada, ver T. Carver, “Marx and Engels’s ‘Outlines of a Critique of Political Economy’”, pp. 357-65.
14. Para um tratamento detalhado da relação entre os cadernos de Marx de 1844 e os “manuscritos” de 1844 publicados postumamente, ver J. Rojahn, “Emergence of a Theory”.
15. CW, v. 3, pp. 375-6.
16. Ibid., p. 375.
17. Ibid., pp. 418, 443.
18. T. Carver, *Texts on Method*, pp. 9-37, revê detalhadamente esses planos.
19. CW, v. 35, p. 45.
20. J. Locke, “Second Treatise”, p. 291.
21. Ver capítulo 4, “Democracia e comunismo/socialismo”.
22. O termo “*Proletariat/ian*”, que o alemão tomou de empréstimo ao francês e depois ingressou na retórica política “marxista”, coloca questões em inglês similares às que identifiquei nos termos “*bourgeois/ie*” (em vez de “classes mercantis”); por isso, a utilização de “classe trabalhadora” aqui e doravante.
23. Para uma explicação desse conceito, ver T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*.
24. Para uma visão geral, ver, por exemplo, H. D. Kurz, *Economic Thought: A Brief History*; ver também capítulo 6, “Exploração e alienação”.
25. Ver capítulo 2, “Luta de classes e conciliação de classes”.
26. Para uma discussão desse ponto, ver M. B. Steger (Org.), *Rethinking Globalism*.
27. Ver a discussão de grande agudeza analítica em L. Panitch, “The Two Revolutionary Classes of the Manifesto”, pp. 122-33.
28. O governo Trump é considerado o mais rico na história dos Estados Unidos, segundo o *New York Times*: <www.nytimes.com/interactive/2017/04/01/us/politics/how-much-people-in-the-trump-administration-are-worth-financial-disclosure.html?_r=0>.
29. Esse argumento foi amplamente desenvolvido por Friedrich von Hayek em sua extensa obra publicada; é também oposto à concepção de Marx, apresentada em detalhe no capítulo 2, “Luta de classes e conciliação de classes”, de que a imbricação entre riqueza e mercantilismo nas instituições democráticas é intrinsecamente suspeita.
30. Há um grande número de críticas à economia neoclássica do “equilíbrio” seguindo mais ou menos essas linhas, inclusive a nova economia institucional, a economia heterodoxa e a “economia alternativa”, entre outras.
31. CW, v. 35, por exemplo pp. 517-9, 586.
32. Para uma importante tentativa de situar *O capital* como intervenção política na política socialista da época, ver W. C. Roberts, *Marx’s Inferno*.

33. A maioria dos textos e traduções atuais deriva postumamente da quarta edição alemã (1890), reeditada e anotada por Engels.
34. Marx a Engels, 24 nov. 1857; CW, v. 40, p. 208; o texto em versalete está no original em inglês (e em outras citações que seguem essa convenção).
35. CW, v. 40, pp. 208-9.
36. Ibid., p. 209.
37. O sentido filosófico de “acidente” em termos aristotélicos é o de um atributo não essencial de um objeto; o termo acompanha “causa final” e “substância”, também na passagem.
38. CW, v. 15, p. 401; publicado em 15 dez. 1857.
39. Ver a discussão em T. Carver, *Texts on Method*, pp. 134-5.
40. CW, v. 35, esp. pp. 157-66.
41. *Vergegenständlich* = objetificado, *materialisiert* = materializado; CW, v. 35, esp. pp. 166-86.
42. “O tempo de trabalho socialmente necessário [para produzir uma mercadoria] é o exigido [...] em condições normais de produção, e com o grau médio de habilidade e intensidade predominante na época”, assim evitando o evidente paradoxo de que tempos de trabalho lentos e eficientes criariam (de alguma maneira) artigos com valor maior do que os criados por um trabalho eficiente; CW, v. 35, p. 49.
43. CW, v. 35, por exemplo pp. 307-16; para uma apresentação e discussão atualizada, ver B. Fine e A. Saad-Filho, *Marx’s “Capital”*.
44. CW, v. 35: esp. pp. 748-51; a resolução proposta por Marx — a revolução proletária — era obviamente performativa, isto é, uma realidade que precisava ser concretizada através da política baseada em classe.
45. Ver a discussão em L. Panitch e S. Gindin, *Making of Global Capitalism*, pp. 89-107.
46. CW, v. 29, pp. 263-4.
47. LPW, pp. 1-2; CW, v. 6, p. 482.
48. CW, v. 35, pp. 374-508.
49. Ver a discussão das posições de Marx sobre a Comuna de Paris no capítulo 4, “Democracia e comunismo/socialismo”.
50. C. Brosses, *Du Culte des dieux fétiches*; ver a discussão em Carver, *Texts on Method*, p. 175n.
51. Ver a discussão em T. Carver, *Texts on Method*, pp. 11, 175, n. 9.
52. Marx reconhecia explicitamente que a distância entre a publicação de uma descoberta científica sobre a sociedade (que afirmou fazer em *O capital*, v. 1) e a mudança da prática social (desmistificada por aquela descoberta científica) é política; CW, v. 35, p. 86.
53. Essa concepção é apresentada em detalhes em T. Carver, *The Postmodern Marx*, cap. 1.
54. Ver capítulo 3, “História e progresso”, para uma discussão sobre estratégias de leitura “abstracionistas” e preditivas no que tange a Marx.
55. LPW, p. 11; CW, v. 6, p. 495.
56. EPW, p. 70; CW, v. 3, p. 187; grifo do original.

57. LPW, p. 37; CW, v. 11, p. 109.
58. LPW, p. 39; CW, v. 11, p. 111.
59. LPW, p. 40; CW, v. 11, p. 112; ver a discussão no capítulo 3, “História e progresso”.
60. Como vimos no capítulo 4, “Democracia e comunismo/socialismo”.
61. LPW, pp. 203-4; CW, v. 22, pp. 350-1.
62. CW, v. 7, p. 121.
63. Ibid., p. 128; grifo do original.
64. Ibid., pp. 144, 149; grifo do original.
65. CW, v. 10, pp. 45-145.

6. Exploração e alienação

1. Ver capítulo 4, “Democracia e comunismo/socialismo”, e capítulo 5, “Capitalismo e revolução”.
2. Ver a discussão em W. C. Roberts, *Marx's Inferno*, pp. 142-4.
3. Para uma visão geral e leituras complementares, ver M. Cohen (Org.), *Marx, Justice and History: A “Philosophy and Public Affairs” Reader*; R. G. Peffer, *Marxism, Morality and Social Justice*; ver capítulo 2, “Luta de classes e conciliação de classes”.
4. Note-se que a opção por “ambos” rejeita a ideia bastante batida, mas cada vez mais contestada, de que é possível fazer uma separação clara e analítica entre os fatos e os valores, ou entre afirmações objetivas e normativas.
5. Ver capítulo 1, “Transformando Marx em ‘Marx’”.
6. Ver capítulo 2, “Luta de classes e conciliação de classes”.
7. Ver capítulo 3, “História e progresso”.
8. Ver, por exemplo, a parte III do *Manifesto*; LPW, pp. 20-9; CW, v. 6, pp. 507-17; ver capítulo 2, “Luta de classes e conciliação de classes”.
9. Ver capítulo 3, “História e progresso”.
10. Ver *Manifesto*, parte IV, para o esquema geral desse processo; LPW, pp. 29-30; CW, v. 6, pp. 518-9.
11. EPW, p. 64; tradução levemente modificada; CW, v. 182.
12. Ver capítulo 1, “Transformando Marx em ‘Marx’”.
13. Como vimos no capítulo 4, “Democracia e comunismo/socialismo”.
14. CW, v. 20, pp. 101-49, 466 n. 87.
15. Ver capítulo 4, “Democracia e comunismo/socialismo”.
16. Como vimos no capítulo 5, “Capitalismo e revolução”.
17. “O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual em geral”; Marx, “Preface”, LPW, p. 160; CW, v. 29, p. 263.
18. Como vimos no capítulo 2, “Luta de classes e conciliação de classes”.

19. Para uma discussão, ver T. Carver, *Texts on Method*, pp. 89-97.
20. Ver capítulo 5, “Capitalismo e revolução”.
21. Ver capítulo 2, “Luta de classes e conciliação de classes”.
22. O leitor talvez também se sinta incentivado a imaginar a economia de “um indivíduo só”, à maneira de Robinson Crusoe, ou seja, que os implementos usados para apanhar e transportar castores e peixes também são manufaturados pessoalmente por cada um dos dois envolvidos na troca.
23. CW, v. 29, p. 264; CW, v. 35, *passim*.
24. Ver capítulo 5, “Capitalismo e revolução”.
25. *Política*, 1133a25.
26. CW, v. 6, pp. 425-6.
27. CW, v. 29, pp. 257-417.
28. LPW, pp. 13-19; CW, v. 6, pp. 497-504.
29. Ver capítulo 4, “Democracia e comunismo/socialismo”.
30. Ver LPW, pp. 18-19; CW, v. 6, pp. 503-4; mais tarde, Engels repropôs a “ideologia” como conceito relacionado com o materialismo, entendido em relação com as ciências físicas e outras ciências naturais dos anos 1860; para uma discussão, ver Carver, *Engels*, cap. 7; ver capítulo 3, “História e progresso”.
31. No capítulo 1, “Transformando Marx em ‘Marx’”.
32. A exposição a seguir deriva de *O capital*, v. 1; CW, v. 35, pp. 45-208, esp. pp. 187-208; ver também T. Carver, *Postmodern Marx*, caps. 3-4.
33. Marx cita as linhas de Benjamin Franklin sobre o assunto, apresentando-as como tipicamente inadequadas e ingênuas: “Como o comércio em geral não é senão a troca de trabalho por trabalho, o valor de todas as coisas é [...] mais justamente medido pelo trabalho”; CW, v. 35, p. 61.
34. No capítulo 5, “Capitalismo e revolução”.
35. E decomposto como múltiplos regulares pela qualificação; note-se que esse movimento de Marx pressupõe a equalização do trabalho humano em termos abstratos como força de trabalho, uma mercadoria-no-mercado, em oposição à existência física e emocional concreta dos seres sociais humanos; CW, v. 35, pp. 51-6.
36. Ver a discussão em D. Harvey, *A Companion to Marx's Capital*.
37. CW, v. 35, p. 10.
38. *Ibid.*, pp. 187-534.
39. W. C. Roberts, *Marx's Inferno*, pp. 132-3.
40. EPW, p. 70; CW, v. 3, p. 187.
41. G. Stedman Jones, *Karl Marx: Greatness and Illusion*, pp. 302-3.
42. Ver, por exemplo, a “libra de Bristol”: <bristolpound.org>.
43. Como o famoso “problema da transformação” dos valores em preços em todo o sistema econômico capitalista.

44. Para uma discussão, ver D. Stevis e T. Boswell, *Globalization and Labor: Democratizing Global Governance*.
45. LPW, pp. 19-20; CW, v. 6, p. 505.
46. “Economic and Philosophical Manuscripts of 1844”; CW, v. 3, pp. 229-346.
47. Para uma discussão do processo pelo qual surgiram esses “manuscritos”, ver J. Rojahn, “Emergence of a Theory”.
48. CW, v. 24, pp. 463-81; para uma discussão, ver T. Carver, *Engels*, caps. 6-7.
49. Para uma discussão, ver T. Carver, “McLellan’s Marx”.
50. CW, v. 5, p. 48.
51. Como vimos no capítulo 1, “Transformando Marx em ‘Marx’”, e no capítulo 4, “Democracia e comunismo/socialismo”; CW, v. 6, pp. 105-212.
52. Em *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* (1845); CW, v. 4, pp. 295-583.
53. Para uma discussão, ver T. Carver, *Postmodern Marx*, cap. 10.
54. CW, v. 3, pp. 270-82; ver a extensa explicação da “alienação” e ulterior interpretação de Marx (partindo dessa perspectiva) em A. W. Wood, *Karl Marx*.
55. Esses conceitos são tratados em mais detalhes em J. P. Holt, *Social Thought of Karl Marx*, pp. 67-80.
56. Como vimos no capítulo 5, “Capitalismo e revolução”; para uma discussão, ver M. Postone, *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx’s Critical Theory*, pp. 158-66.
57. CW, v. 35, pp. 81-93; ver a discussão pormenorizada em W. C. Roberts, *Marx’s Inferno*, pp. 82-93.
58. Para uma ampla discussão, ver M. Musto, *Karl Marx’s Grundrisse*, pp. 3-32, 149-61.
59. Para discussões, ver D. McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx* e *Marx Before Marxism*; ver também D. Leopold, *Young Karl Marx*, cap. 4.
60. CW, v. 35, pp. 187-8.
61. Para uma discussão atualizada e corrente seguindo essa linha, ver R. Wolff, *Democracy at Work: A Cure for Capitalism*.
62. Para uma ampla discussão, ver C. Rowland (Org.), *The Cambridge Companion to Liberation Theology*.
63. Ver a breve discussão em J. Wolff, *Why Read Marx Today?*, pp. 28-37.
64. Como exposto no capítulo 3, “História e progresso”, e acima.
65. Para um clássico do gênero, ver N. Geras, *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*.
66. CW, v. 35, p. 186.
67. Ibid.

Posfácio

1. “Letter to Otechestvenniye Zapiski”, nov. 1877, CW, v. 24, p. 201.
2. Para uma discussão em tais bases, ver T. Carver, *Postmodern Marx*, cap. 10; e J. Tronto, “Hunting for Women, Haunted by Gender: The Rhetorical Limits of the Manifesto”, pp. 134-52.

3. *LPW*, pp. 17, 29-30; *CW*, v. 6, pp. 502, 518-9.
4. Para uma discussão, ver E. Benner, *Really Existing Nationalisms: A Post-Communist View from Marx and Engels*; K. B. Anderson, *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*.
5. Para um engajamento pós-colonial com Marx, ver R. Shilliam, “Decolonizing the Manifesto: Communism and the Slave Analogy”, pp. 195-213.

Nota sobre as obras completas e a formação do cânone

1. *CW*, v. 38, pp. 614-5, n. 347.
2. F. Mehring, *Karl Marx: The Story of His Life*, p. 209.
3. *CW*, v. 10, pp. 5-6.
4. Ver J. Rojahn, “Emergence of a Theory”.
5. Ver capítulo 6, “Exploração e alienação”.
6. O copyright sobre as obras de Marx cessaria em 1913; ver Y. Zhao, “The Historical Birth of the First Historical-Critical Edition of Marx-Engels-Gesamtausgabe (Part 1)”, p. 325.
7. Y. Zhao, “The Historical Birth of the First Historical-Critical Edition of Marx-Engels-Gesamtausgabe (Part 3)”, pp. 12-24.
8. *Ibid.*, pp. 16-8.
9. Para descrição e listagem do projeto, ver <mega.bbaw.de>.
10. Y. Zhao, “Historical Birth of the First Historical-Critical Edition of Marx-Engels-Gesamtausgabe (Part 3)”, p. 21.
11. Ver <<https://mega.bbaw.de/de/struktur>>.
12. T. Carver e D. Blank, *Political History*, caps. 2 e 3.
13. Para uma discussão detalhada sobre os “compartimentos” intelectuais e físicos com que operava o instituto de Riazánov, envolvendo distinções entre teoria e história, filosofia e economia, e várias outras divisões em categorias, ver Y. Zhao, “The Historical Birth of the First Historical-Critical Edition of Marx-Engels-Gesamtausgabe (Part 2)”, pp. 491-4.
14. Grifo meu; *CW*, v. 3, pp. 229-346; ver J. Rojahn, “Emergence of a Theory”, pp. 33-4.
15. Rojahn afirma, de fato, que algumas das citações, sínteses e “notas para si mesmo” entremeadas nos cadernos de Marx que foram ignoradas pelos diversos editores dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 são, na verdade, mais interessantes e mais significativas para revelar o conteúdo e o desenvolvimento do pensamento de Marx do que as passagens dispersas da prosa mais corrida de Marx que coligiram em várias páginas avulsas e editaram na forma de “manuscritos”; “Emergence of a Theory”, pp. 36, 45, *passim*.
16. Ver capítulo 5, “Capitalismo e revolução”.
17. Citado em Y. Zhao, “Historical Birth of the First Historical-Critical Edition of Marx-Engels-Gesamtausgabe (Part 3)”, p. 14.

18. Ver D. Leopold, *Young Karl Marx*, para uma importante exceção recente a essa tendência geral, bem como a tese de doutorado de David McLellan publicada em livro, *The Young Hegelians and Karl Marx*, embora seus dados de estudo estejam um pouco desatualizados.
19. Ver capítulo 2, “Luta de classes e conciliação de classes”, e capítulo 5, “Capitalismo e revolução”.
20. Francis Wheen (*Karl Marx*, p. 1) aparentemente reverte essa metodologia, tentando “redescobrir Karl Marx, o homem”, em vez de Karl Marx, o “grande pensador”, mas em sua biografia ele simplesmente inverte o foco usual sobre o “pensamento”, subtraindo do “cotidiano” concreto de Marx as reflexões presentes nas obras publicadas e não publicadas, deixando-nos com toques “humanos” um tanto aleatórios.
21. Para uma abordagem pioneira de Marx e da formação do cânone, ver P. Thomas, “Critical Reception: Marx Then and Now”, pp. 23-54. Ver também Introdução e capítulo 1, “Transformando Marx em ‘Marx’”.
22. Para detalhes, ver T. Carver, *Engels*, cap. 5.
23. B. Nicolaievsky e O. Maenchen-Helfen, *Karl Marx: Man and Fighter*.
24. Por exemplo, o prefácio de 1859 de Marx; *LPW*, pp. 158-62; *CW*, v. 29, pp. 261-6.
25. Por exemplo, o *Manifesto* de Marx e Engels; *LPW*, pp. 1-30; *CW*, v. 6, pp. 477-519.
26. Aqui estou em dívida com a discussão de Cynthia Weber sobre a “reparação” e o “efeito de realidade” em “Popular Visual Language as Global Communication: The Remediation of United Airlines Flight 93”, pp. 137-53.
27. Ver, por exemplo, F. Wheen, *Karl Marx*.
28. Encontram-se dois exemplos muito recentes do gênero em Sperber, *Karl Marx*, e G. Stedman Jones, *Karl Marx: Greatness and Illusion*.
29. Para uma galeria de imagens autenticadas, ver www.marxists.org/archive/marx/photo/marx/index.htm.
30. Para uma estimulante abordagem da visualidade e das imagens, ver W. J. T. Mitchell, *What Do Pictures Want?*.

Bibliografia

(As fontes da internet vêm arroladas em separado, após os livros, capítulos e artigos.)

ADORATSKIJ, V. *Karl Marx: Chronik seines Lebens in Einzeldaten*. Moscou: Instituto Marx-Engels-Lênin, 1934.

ANDERSON, Kevin B. *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. Nova ed. Chicago: University of Chicago Press, 2016. [Ed. bras.: *Marx nas margens: Nacionalismo, etnia e sociedades não ocidentais*. Trad. de Allan Hillani. São Paulo: Boitempo, 2019.]

ATKINSON, Will. *Class*. Cambridge: Polity, 2015.

BELL, Duncan. *Reordering the World: Essays on Liberalism and Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

BELSEY, Catherine. *Poststructuralism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

BENNER, Erica. *Really Existing Nationalisms: A Post-Communist View from Marx and Engels*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

BOSWELL, Terry; STEVIS, Dimitris. *Globalization and Labor: Democratizing Global Governance*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2008.

- BRONNER, Stephen Eric. *Critical Theory: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- BROSSES, Charles de. *Du Culte des dieux fétiches*. Paris: 1760.
- CARR, E. H. *Karl Marx: A Study in Fanaticism*. Londres: J. M. Dent, 1938.
- CARVER, Terrell. "Making Marx Marx". *Journal of Classical Sociology*, v. 17, n. 1, pp. 10-27, 2017.
- _____. "Marx and Engels's 'Outlines of a Critique of Political Economy'". *History of Political Thought*, v. 4, n. 2, pp. 357-65, 1983.
- _____. "Marx's *Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*: Democracy, Dictatorship, and the Politics of Class Struggle". In: BAEHR, Peter; RICHTER, Melvin (Orgs.). *Dictatorship in History and Theory: Bonapartism, Caesarism, and Totalitarianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. pp. 103-28.
- CARVER, Terrell. "McLellan's Marx: Interpreting Thought, Changing Life". In: BATES, David; MACKENZIE, Iain; SAYERS, Sean (Orgs.). *Marxism, Religion and Ideology: Themes from David McLellan*. Milton Park: Routledge, 2016. pp. 32-45.
- _____. "The *Manifesto* in Marx's and Engels's Lifetimes". In: CARVER, Terrell; FARR, James (Orgs.). *The Cambridge Companion to The Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. pp. 68-72.
- _____. *Engels: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- _____. *Friedrich Engels: His Life and Thought*. Londres: Macmillan, 1989.
- _____. *Marx and Engels: The Intellectual Relationship*. Brighton: Harvester, 1983.
- _____. *Marx's Social Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- _____. *The Postmodern Marx*. Manchester: Manchester University Press, 1998.

- CARVER, Terrell; BLANK, Daniel. *A Political History of the Editions of Marx and Engels's 'German Ideology Manuscripts'*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2014.
- _____. *Marx and Engels's 'German Ideology' Manuscripts: Presentation and Analysis of the 'Feuerbach Chapter'*. Londres: Palgrave Macmillan, 2014.
- CARVER, Terrell; FARR, James (Orgs.). *The Cambridge Companion to The Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- CARVER, Terrell; THOMAS, Paul (Orgs.). *Rational Choice Marxism*. Basingstoke: Palgrave, 1995.
- COHEN, G. A. *History, Labour, and Freedom: Themes from Marx*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- _____. *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.
- _____. *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton: Princeton University Press, 1978. [Ed. bras.: *A teoria da história de Karl Marx: Uma defesa*. Trad. de Angela Lazagna. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.]
- COHEN, Marshall (Org.). *Marx, Justice and History: A 'Philosophy and Public Affairs' Reader*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- DEAN, Jodi. *The Communist Horizon*. Londres: Verso, 2012.
- DERRIDA, Jacques. *Specters of Marx*. Trad. [para o inglês] de Peggy Kamuf. Milton Park: Routledge, 2006 [1994]. [Ed. bras.: *Espectros de Marx*. Trad. de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.]
- DOYLE, William. *The French Revolution: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- DRAPER, Hal. *The Adventures of the Communist Manifesto*. Berkeley, CA: Center for Socialist History, 1994.
- EDWARDS, Michael (Org.). *The Oxford Handbook of Civil Society*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

- EGGERS, Dave. *The Circle*. San Francisco, CA: McSweeney's, 2013. [Ed. bras.: *O círculo*. Trad. de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.]
- EHRENREICH, Barbara. *Nickel and Dimed: On Getting by in America*. Nova York: Henry Holt, 2001. [Ed. bras.: *Miséria à americana*. Trad. de Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro: Record, 2004.]
- ELSTER, Jon. *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- FINE, Ben; SAAD-FILHO, Alfredo. *Marx's 'Capital'*. 6. ed. Londres: Pluto, 2016 [1975]. [Ed. port.: *O capital de Marx*. Trad. de João Vasco Maia Terra. Lisboa: Editorial Presença, 2018.]
- FOSTER, John Bellamy. *Marx's Ecology: Materialism and Nature*. Nova York: Monthly Review Press, 2000. [Ed. bras.: *A ecologia de Marx: Materialismo e natureza*. Trad. de Maria Teresa Machado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.]
- GABRIEL, Mary. *Love and Capital: Karl and Jenny Marx and the Birth of a Revolution*. Nova York: Little, Brown, 2011. [Ed. bras.: *Amor e capital: A saga familiar de Karl Marx e a história de uma revolução*. Trad. de Alexandre Barbosa de Souza. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.]
- GERAS, Norman. *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*. Londres: Verso, 2016 [1983].
- GILBERT, Alan. *Marx's Politics: Communists and Citizens*. Oxford: Martin Robertson, 1981.
- HARVEY, David. *A Companion to Marx's Capital*. Londres: Verso, 2010. [Ed. bras.: *Para entender "O capital"*. Trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.]

- HOFFMAN, John; GRAHAM, Paul. *Introduction to Political Theory*. 3. ed. Harlow: Pearson, 2015.
- HOLT, Justin P. *The Social Thought of Karl Marx*. Los Angeles, CA: Sage, 2015.
- HUNT, Richard N. *The Political Ideas of Marx and Engels*, v. 1: *Marxism and Totalitarian Democracy, 1818-1850*. Londres: Macmillan, 1975.
- HUNTINGTON, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. Nova York: Simon & Schuster, 1996. [Ed. bras.: *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Trad. de M. H. C. Côrtes. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.]
- KOHN, Margaret. *The Death and Life of the Urban Commonwealth*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- KOLAKOWSKI, Leszek. *Main Currents of Marxism*. Trad. [para o inglês] de P. S. Falla. Oxford: Oxford University Press, 1978. 3 v.
- KUHN, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 4. ed. Chicago: University of Chicago Press, 2012 [1962]. [Ed. bras.: *A estrutura das revoluções científicas*. Trad. de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1975.]
- KURZ, Heinz D. *Economic Thought: A Brief History*. Nova York: Columbia University Press, 2016.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Milton Park: Routledge, 2014 [1985]. [Ed. bras.: *Hegemonia e estratégia socialista: Por uma política democrática radical*. Trad. de Joanildo A. Burity, Josias de Paula Jr. e Aécio Amaral. São Paulo: Intermeios, 2015.]
- LEOPOLD, David. "Marx, Engels and Other Socialisms". In: CARVER, Terrell; FARR, James (Orgs.). *The Cambridge Companion to The Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. pp. 32-49.

- _____. *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics and Human Flourishing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- LOCKE, John. “Second Treatise”. In: LASLETT, Peter (Org.). *Two Treatises of Civil Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. [Dois tratados sobre o governo. Trad. de Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.]
- LOPES, Anne; ROTH, Gary. *Men’s Feminism: August Bebel and the German Socialist Movement*. Amherst, NY: Humanity Books, 2000.
- LOSURDO, Domenico. *Class Struggle*. Nova York: Palgrave, 2016 [2013]. [Ed. bras.: *A luta de classes: Uma história política e filosófica*. Trad. de Sílvia de Bernardins. São Paulo: Boitempo, 2015.]
- LUBASZ, Heinz. “Marx’s Initial Problematic: The Problem of Poverty”, *Political Studies*, v. 24, n. 1, 1976, pp. 24-42.
- MARTIN, James. “The Rhetoric of the Manifesto”. In: CARVER, Terrell; FARR, James (Orgs.). *The Cambridge Companion to The Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. pp. 50-66.
- _____. *Politics and Rhetoric: A Critical Introduction*. Milton Park: Routledge, 2014.
- MARX, Karl. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. Trad. [para o inglês] de Martin Nicolaus. Harmondsworth: Penguin, 1993 [1973]. [Ed. bras.: *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858*. Trad. de Mário Duayer. São Paulo: Boitempo, 2011.]
- _____. *Pre-Capitalist Economic Formations*. Trad. [para o inglês] de Jack Cohen, org. de Eric Hobsbawm. Londres: Lawrence & Wishart, 1964. [Ed. bras.: *Formações econômicas pré-capitalistas*. Trad. de João Maia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.]
- _____. *Texts on Method*, org. e trad. [para o inglês] de Terrell Carver. Oxford: Blackwell, 1975.

- MCLELLAN, David. *Karl Marx: His Life and Thought*. Londres: Macmillan, 1973.
[Ed. bras.: *Karl Marx: Vida e pensamento*. Trad. de Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 1990.]
- _____. *Marx Before Marxism*. Londres: Macmillan, 1970.
- _____. *The Young Hegelians and Karl Marx*. Londres: Macmillan, 1969.
- MEHRING, Franz. *Karl Marx: The Story of His Life*. Trad. [para o inglês] de Edward Fitzgerald. Londres: George Allen & Unwin, 1951 [1936]. [Ed. bras.: *Karl Marx: A história de sua vida*. Trad. de Paula Maffei. São Paulo: Sundermann, 2014.]
- _____. (Org.). “Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle”. In: *Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841-1850*, v. 2. Stuttgart: J. H. W. Dietz Nachfolger, 1902.
- MITCHELL, W. J. T. *What Do Pictures Want?* Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- MUSTO, Marcello (Org.). *Karl Marx’s Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy after 150 Years*. Milton Park: Routledge, 2010.
- _____. (Org.). *Workers Unite! The International 150 Years Later*. Londres: Bloomsbury, 2014.
- NICOLAEVSKY, Boris; MAENCHEN-HELFEN, Otto. *Karl Marx: Man and Fighter*. Londres: Methuen, 1936.
- OLLMAN, Bertell. *Dance of the Dialectic: Steps in Marx’s Method*. Urbana-Champaign: University Illinois Press, 2003.
- PANITCH, Leo. “The Two Revolutionary Classes of the Manifesto”. In: CARVER, Terrell; FARR, James (Orgs.). *The Cambridge Companion to The Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. pp. 122-33.

- PANITCH, Leo; GINDIN, Sam. *The Making of Global Capitalism: The Political Economy of American Empire*. Londres: Verso, 2012.
- PATRIQUIN, Larry (Org.). *The Ellen Meiksins Wood Reader*. Chicago: Haymarket, 2013.
- PAYNE, Robert. *Marx: A Biography*. Londres: W. H. Allen, 1968.
- PEFFER, Rodney G. *Marxism, Morality and Social Justice*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- PICKETT, Kate; WILKINSON, Richard G. *The Spirit Level: Why Equality is Better for Everyone*. Londres: Allen Lane, 2009. [Ed. bras.: *O nível: Por que uma sociedade mais igualitária é melhor para todos*. Trad. de Marilene Tombini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.]
- POSTONE, Moishe. *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. [Ed. bras.: *Tempo, trabalho e dominação social: Uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. Trad. de Amilton Reis e Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.]
- PRESCOTT, William H. *A History of the Conquest of Peru*. Nova York: 1847. [Ed. bras.: *História da conquista do Peru*. Trad. de Enéas Marzano. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti, 1946.]
- _____. *The History of the Conquest of Mexico*. Nova York: 1843.
- RIGBY, S. H. *Engels and the Formation of Marxism: History, Dialectics and Revolution*. Manchester: Manchester University Press, 1992.
- ROBERTS, William Clare. *Marx's Inferno: The Political Theory of Capital*. Princeton: Princeton University Press, 2017.
- ROJAHN, Jürgen. "The Emergence of a Theory: The Importance of Marx's Notebooks Exemplified in Those from 1844". *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture and Society*, v. 14, n. 4, pp. 29-46, 2006.

- ROSE, David. *Hegel's Philosophy of Right*. Londres: Continuum, 2011.
- ROWLAND, Christopher (Org.). *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- SAITO, Kohei. *Karl Marx and Ecosocialism: Capital, Nature and the Unfinished Critique of Political Economy*. Nova York: Monthly Review Press, 2017.
- SAYERS, Sean. *Marxism and Human Nature*. Milton Park: Routledge, 2007 [1998].
- SCHLOSSER, Eric. *Fast Food Nation: The Dark Side of the All-American Meal*. Boston: Houghton Mifflin, 2001. [Ed. bras.: *País Fast Food*. Trad. de Beth Vieira. São Paulo: Ática, 2001.]
- SHILLIAM, Robbie. "Decolonizing the Manifesto: Communism and the Slave Analogy". In: CARVER, Terrell; FARR, James (Orgs.). *The Cambridge Companion to The Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. pp. 195-213.
- SMITH, Adam. *The Wealth of Nations*. Harmondsworth: Penguin, 1970. [Ed. bras.: *A riqueza das nações*. Trad. de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1983.]
- SPERBER, Jonathan. *Karl Marx: A Nineteenth-Century Life*. Nova York: Liveright, 2013. [Ed. bras.: *Karl Marx: Uma vida do século XIX*. Trad. de Lúcia Helena de Seixas Brito. São Paulo: Amarylis, 2014.]
- STEDMAN JONES, Gareth. *Karl Marx: Greatness and Illusion*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016. [Ed. bras.: *Karl Marx: Grandeza e ilusão*. Trad. de Berilo Vargas. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.]
- STEGER, Manfred B. (Org.). *Rethinking Globalism*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2004.
- _____. *Globalization: A Very Short Introduction*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 2013. [Ed. port.: *A globalização*. Trad. de Ana Tanque e

- Helena Serrano. Vila Nova de Famalicão: Quasi, 2003.]
- STEGER, Manfred B.; ROY, Ravi K. *Neoliberalism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2010. [Ed. port.: *Introdução ao neoliberalismo*. Trad. de Pedro Elói Duarte. Coimbra: Conjuntura Actual, 2013.]
- STEVIS, Dimitris; BOSWELL, Terry. *Globalization and Labor: Democratizing Global Governance*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2007.
- SZTOMPKA, Piotr. "The Focus on Everyday Life: A New Turn in Sociology". *European Review*, v. 16, pp. 1-15, 2008.
- THOMAS, Paul. "Critical Reception: Marx Then and Now". In: CARVER, Terrell (Org.). *The Cambridge Companion to Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. pp. 23-54.
- _____. *Karl Marx*. Londres: Reaktion, 2012.
- _____. *Karl Marx and the Anarchists*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- TRONTO, Joan. "Hunting for Women, Haunted by Gender: The Rhetorical Limits of the Manifesto". In: CARVER, Terrell; FARR, James (Orgs.). *The Cambridge Companion to The Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. pp. 134-52.
- WEBER, Cynthia. "Popular Visual Language as Global Communication: The Remediation of United Airlines Flight 93". *Review of International Studies*, v. 34, pp. 137-53, 2008.
- WHEEN, Francis. *Karl Marx*. Londres: Fourth Estate, 1999. [Ed. bras.: *Karl Marx*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2001.]
- WHITE, James D. *The Intellectual Origins of Dialectical Materialism*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1996.
- WOLFF, Jonathan. *Why Read Marx Today?* Oxford: Oxford University Press, 2003. [Ed. port.: *Por que ler Marx hoje?* Trad. de Joana Frazão e Francisco

Frazão. Lisboa: Cotovia, 2009.]

WOLFF, Richard. *Democracy at Work: A Cure for Capitalism*. Chicago: Haymarket, 2012.

WOOD, Allen W. *Karl Marx*. 2. ed. Milton Park: Routledge, 2012 [1981].

ZHAO, Yulan. “The Historical Birth of the First Historical-Critical Edition of Marx-Engels-Gesamtausgabe [Part 1]”. *Critique: Journal of Socialist Theory*, v. 41, n. 3, pp. 317-37, 2013.

_____. “The Historical Birth of the First Historical-Critical Edition of Marx-Engels-Gesamtausgabe [Part 2]”. *Critique: Journal of Socialist Theory*, v. 41, n. 4, pp. 491-4, 2013.

_____. “The Historical Birth of the First Historical-Critical Edition of Marx-Engels-Gesamtausgabe [Part 3]”. *Critique: Journal of Socialist Theory*, v. 42, n. 1, pp. 12-24, 2014.

Fontes da internet

Bristol Pound: Our City, Our Money. Disponível em: <bristolpound.org>.

British Museum. “A History of the World in 100 Objects”, 2010.

“Communist Manifestoon”. Disponível em: <www.youtube.com/watch?v=NbTIJ9_bLP4>.

Constitution of the United States of America. Disponível em: <constitutionus.com>.

“How Much People in the Trump Administration are Worth”. *New York Times*, 1º abr. 2017. Disponível em: <www.nytimes.com/interactive/2017/04/01/us/politics/how-much-people-in-the-trump-administration-are-worth-financial-disclosure.html?_r=0>.

Index of Economic Freedom 2017. Disponível em:
<www.heritage.org/index/pdf/2017/book/index_2017.pdf>.

“List of Occupy movement protest locations”. Disponível em:
<en.wikipedia.org/wiki/List_of_Occupy_movement_protest_locations>.

Marx-Engels Archive. Disponível em:
<www.marxists.org/archive/marx/index.htm>.

Marx-Engels Image Library. Karl Marx. Disponível em:
<www.marxists.org/archive/marx/photo/marx/index.htm>.

NYC General Assembly #Occupy Wall Street, Declaration of the Occupation of New York City. Disponível em: <<http://occupywallst.org/forum/first-official-release-from-occupy-wall-street/>>.

Quotations “R”. Disponível em:
<<https://www.theotherpages.org/quote/alpha-r2.html>>.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. “Discourse on the Origin of Inequality”. Disponível em:
<www.aub.edu.lb/fas/cvsp/Documents/Discourse-onInequality.pdf879500092.pdf>.

“What are the Panama Papers?”. *The Guardian*, 5 abr. 2016. Disponível em:
<www.theguardian.com/news/2016/apr/03/what-you-need-to-know-about-the-panama-papers>.



TERRELL CARVER é professor de teoria política na Universidade de Bristol. Estudioso das obras de Karl Marx, de Friedrich Engels e do marxismo, também se dedica à pesquisa das políticas de sexo, gênero e sexualidade. É autor de *The Postmodern Marx*, *Engels Before Marx* e *The Life and Thought of Friedrich Engels*, entre outros, e coeditor da série de livros *Marx, Engels, and Marxisms*.

Copyright © 2018 by Terrell Carver

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Título original

Marx

Capa

Filipa Damião Pinto / Foresti Design

Tipografia de capa

“Elza” da @blackletra

Preparação

Diogo Henriques

Revisão

Erika Nogueira Vieira

Julian F. Guimarães

Versão digital

Rafael Alt

ISBN 978-65-5782-517-4

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ S.A.

Praça Floriano, 19, sala 3001 — Cinelândia

20031-050 — Rio de Janeiro — RJ

Telefone: (21) 3993-7510

www.companhiadasletras.com.br

www.blogdacompanhia.com.br

facebook.com/editorazahar

instagram.com/editorazaha

twitter.com/editorazahar